PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

G. W. F. HEGEL

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

Traduction de

JEAN HYPPOLITE

TOME I

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

La traduction dont nous publions aujourd'hui la première partie a été faite d'après la dernière édition allemande de la Phénoménologie, *parue à Leipzig en 1937* [1]. *La division que nous avons dû faire à l'intérieur de l'œuvre semble pouvoir se justifier rationnellement. Notre premier volume correspond, en effet, à ce que devait être la Phénoménologie au sens strict du terme* [2]. *Th. Haering, à l'occasion du III*e *Congrès hégélien de Rome, a démontré que, dans son dessein primitif, la Phénoménologie devait s'arrêter à « la raison », section avec laquelle se termine notre premier volume* [3]. *Le reste, qui correspondra à notre deuxième volume, aurait été ajouté par Hegel au dernier moment. Cette histoire de l'élaboration de la Phénoménologie permet de mieux comprendre la structure de l'œuvre. Dans la première partie, en effet, Hegel traite de l'éducation ou de la formation de la conscience individuelle, Il se propose une double tâche : conduire la conscience commune au savoir philosophique, et élever la conscience individuelle enfermée en elle-même de son isolement à la communauté spirituelle. Les exemples historiques, particulièrement nombreux dans « la conscience de soi », ne sont que des moyens d'illustrer certaines étapes nécessaires de l'évolution de l'individu humain. Dans la deuxième partie, au contraire, on trouve une première esquisse d'une philosophie de l'histoire, et une étude de ce que Hegel nommera plus tard « l'esprit objectif ». L'évolution qui y est étudiée n'est plus celle de la conscience individuelle, mais celle de « l'Esprit » au sens*

1. Éd. Lasson, complétée par J. Hoffmeister, W., II, 4e édition.
2. A ce qu'elle est ensuite dans la *Propédeutique* et dans l'*Encyclopédie*.
3. *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses in Rom* (1933), Tubingen, 1934, p. 118. Sur cette histoire de la Phénoménologie, cf. également la préface de J. Hoffmeister à son édition de la *Phénoménologie*.

précis que Hegel donne ordinairement à ce terme. Ce sont des phénomènes généraux de civilisation qui y sont considérés en tant que tels : la cité antique, la féodalité, la monarchie absolue, la période des lumières et la Révolution française, etc.

Si la Phénoménologie a été écrite très vite, et si on peut s'étonner de la contingence de sa publication, on ne doit pas cependant oublier le long travail de culture qui l'a précédée. Grâce aux travaux de M. Jean Wahl, on connaît en France les premières études théologiques et anthropologiques de Hegel[4]*. Les philosophes qui ne connaissaient que la logique hégélienne ont découvert avec étonnement la genèse concrète de cette philosophie, le « chemin de l'âme » parcouru par Hegel avant même d'aborder explicitement les problèmes philosophiques. Entre ces travaux de jeunesse et la Phénoménologie, il y a tous les travaux d'Iéna, l'effort de Hegel pour faire rentrer toutes ses expériences dans un système cohérent. La plupart de ces cours étaient restés inédits. Leur publication récente par J. Hoffmeister permet aujourd'hui de mieux comprendre la* Phénoménologie*; l'œuvre la plus géniale de Hegel, celle qui contient encore toutes les intuitions de la période de jeunesse, et qui, dans son élaboration conceptuelle, annonce l'auteur de la* Logique.

C'est en préparant un travail d'ensemble sur la Phénoménologie *que nous avons été conduit à rédiger cette traduction. Nous ne pensions pas d'abord ajouter des notes au texte; mais, d'une part, nous nous sommes vu dans l'obligation d'indiquer et parfois de justifier la traduction que nous avions adoptée pour certains termes; d'autre part, nous voulions essayer de présenter au lecteur français, nous ne disons pas un texte facile, mais au moins un texte lisible de la* Phénoménologie. *Il nous a paru alors nécessaire, en écartant toute érudition, de résumer certains mouvements dialectiques difficiles, de souligner certaines transitions brusques qui paraissent évidentes à Hegel, mais qui sont souvent obscures pour un lecteur non averti. Nos notes doivent donc être considérées uniquement comme un moyen de faciliter la lecture d'un texte philosophique dont tout le monde reconnaît la difficulté.*

C'est ce même dessein qui nous a inspiré dans notre traduc-

4. J. Wahl : *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, éd. Rieder, 1929.

tion. Nous avons essayé d'être aussi simple que possible, de créer le moins de mots possible. Nous avons dû adopter un certain nombre de conventions pour traduire certains termes du vocabulaire hégélien, et nous avons demandé au lecteur, en note, de les adopter avec nous une fois pour toutes. On peut être tenté, dans une traduction de Hegel d'introduire un commentaire dans le texte même. Une traduction est sans doute une interprétation; mais en tant que traduction elle ne saurait être un commentaire; et on risque, en commentant le mot au lieu de le traduire, d'alourdir le texte et d'ajouter encore des difficultés et des obscurités. Pour faciliter la lecture, nous avons conservé les titres des paragraphes qui se trouvent dans les premières éditions Lasson de la Phénoménologie*; ces titres ne sont pas de Hegel même, et c'est pourquoi nous les avons mis entre crochets, mais ils sont commodes, et nous avons cru rendre service au lecteur en les conservant.*

Nos références[5] *à Hegel sont, sauf indication contraire, des références à l'édition Lasson de Hegel, complétée récemment par J. Hoffmeister*[6]*. Nous renvoyons aussi quelquefois à la traduction anglaise de Baillie*[7]*, traduction large, mais claire et utile, et à la traduction italienne de E. de Negri*[8]*, traduction précise et subtile.*

Cet avertissement ne veut pas être une préface. La Phénoménologie *vaut par son contenu, et on doit se plonger en lui. Elle est une conquête du* concret, *que notre temps, comme tous les temps sans doute, cherche à retrouver en philosophie. Pour Hegel, le concret n'est pas le sentiment ou l'intuition du concret opposés à la pensée discursive; il est le résultat d'une élaboration, d'une reconquête réflexive d'un contenu que la conscience sensible, qui se croit si riche et si pleine, laisse en fait toujours échapper.*

5. Pour les références aux travaux de jeunesse, nous indiquerons seulement : *Hegels theologische Jugendschriften*, herausgegeben von Dr H. Nohl, Tubingen, 1907.

6. Nous l'indiquons ainsi : W., puis le numéro du volume et la page.

7. *The Phenomenology of mind*, traduite par J.-B. Baillie, Library of Philosophy, London, 2e édition, 1931.

8. *Fenomenologia dello Spirito*, traduite par E. de Negri, en deux volumes, « La Nuova Italia » editrice, Firenze.

LA
PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'ESPRIT

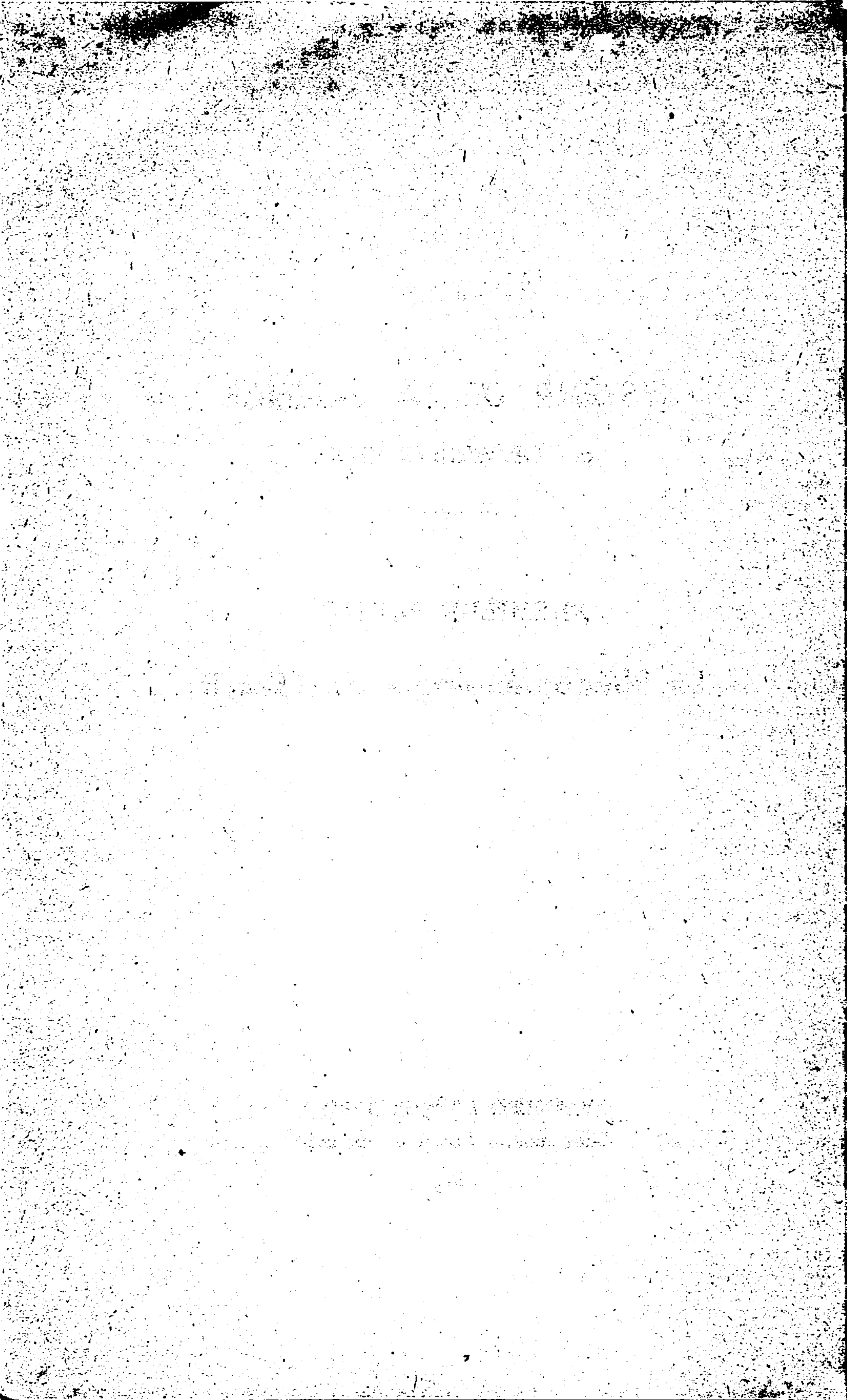
SYSTÈME DE LA SCIENCE

par GE. WILH. FR. HEGEL

PREMIÈRE PARTIE

La Phénoménologie de l'Esprit

BAMBERG ET WURZBURG
Chez Joseph Anton Goebhardt
1807



PRÉFACE

I

1. Dans la préface qui précède son ouvrage, un auteur explique habituellement le but qu'il s'est proposé, l'occasion qui l'a conduit à écrire et les relations qu'à son avis son œuvre soutient avec les traités précédents ou contemporains sur le même sujet. Dans le cas d'une œuvre philosophique un pareil éclaircissement paraît, non seulement superflu, mais encore impropre et inadapté à la nature de la recherche philosophique. En effet tout ce qu'il faudrait dire de philosophie dans une préface, un aperçu historique de l'orientation et du point de vue, du contenu général et des résultats, une enfilade de propositions éparses et d'affirmations gratuites sur le vrai, tout cela ne pourrait avoir aucune valeur comme mode d'exposition de la vérité philosophique. En outre, puisque la philosophie est essentiellement dans l'élément[1] de l'universalité qui inclut en soi le particulier, il peut sembler qu'en elle plus que dans les autres sciences, dans le but et dans les derniers résultats se trouve exprimée la chose même dans son essence parfaite; en contraste avec cette essence l'exposition devrait constituer proprement l'inessentiel. Au contraire, dans l'idée générale de l'anatomie par exemple, — la connaissance des parties du corps considérées en dehors de leurs relations vitales — on est persuadé qu'on ne possède pas encore la chose même, le contenu de cette science, et qu'on doit en outre prendre en considération attentive le particulier. — De plus, dans un tel agrégat de connaissances, qui, à bon droit, ne porte

1. « Das Element ». Le mot a souvent en français le sens de principe simple, d'atome; dans la langue de Hegel, il désigne plutôt en général un milieu, par exemple : « l'élément marin ». Sur cette préface, cf. les *Aphorismen aus der Jenenser Zeit*, publiés en 1936 par J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart.

pas le nom de science, une causerie sur le but et sur des généralités de cet ordre n'est pas ordinairement très différente du mode purement historique et non conceptuel selon lequel on parle aussi du contenu lui-même, des nerfs, des muscles, etc... La philosophie, par contre, se trouverait dans une situation toute différente si elle faisait usage d'une telle manière de procéder, alors qu'elle-même la déclarerait incapable de saisir la vérité [2].

De même la détermination de la relation, qu'une œuvre philosophique croit avoir avec d'autres tentatives sur le même sujet, introduit un intérêt étranger, et obscurcit ce dont dépend la connaissance de la vérité. D'autant plus rigidement la manière commune de penser conçoit l'opposition mutuelle du vrai et du faux, d'autant plus elle a coutume d'attendre dans une prise de position à l'égard d'un système philosophique donné, ou une concordance, ou une contradiction, et dans une telle prise de position elle sait seulement voir l'une ou l'autre. Elle ne conçoit pas la diversité des systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité; elle voit plutôt seulement la contradiction dans cette diversité. Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur. A l'apparition du fruit, également, la fleur est dénoncée comme un faux être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre, parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du tout. Au contraire, la contradiction à l'égard d'un système philosophique n'a pas elle-même coutume de se concevoir de cette façon; et, d'autre part, la conscience appréhendant cette contradiction ne sait pas la libérer ou la maintenir libre de son caractère unilatéral; ainsi dans ce qui apparaît sous forme d'une lutte contre soi-même, elle ne sait pas reconnaître des moments réciproquement nécessaires [3].

2. Le problème du commencement a pour Hegel une importance méthodologique et gnoséologique. Cf. *Wissenschaft der Logik*, W., III, p. 51.

3. L'histoire de la philosophie sera en même temps pour Hegel une philosophie. Cf. l'article de Hegel sur « l'essence de la critique philosophique en général... », dans le journal critique de philosophie. W., I, p. 117.

L'exigence de tels éclaircissements comme la façon de la satisfaire passent très facilement pour l'entreprise essentielle. En quoi pourrait s'exprimer la signification interne d'une œuvre philosophique mieux que dans les buts et les résultats de cette œuvre? et comment ceux-ci pourraient-ils être connus d'une façon plus déterminée que par leur différence d'avec ce que la culture du temps produit dans la même sphère? Mais si une telle opération doit valoir pour plus que pour le début de la connaissance, si elle doit valoir pour la connaissance effectivement réelle, il faut alors la compter au nombre de ces découvertes qui servent seulement à tourner autour de la chose même, et unissent l'apparence d'un travail sérieux à une négligence effective de la chose même[4]. — La chose, en effet, n'est pas épuisée dans son *but*, mais dans son *actualisation*; le *résultat* non plus n'est pas le tout *effectivement réel*[5]; il l'est seulement avec son devenir; pour soi le but est l'universel sans vie, de même que la tendance est seulement l'élan qui manque encore de sa réalité effective, et le résultat nu est le cadavre que la tendance a laissé derrière soi. — Pareillement la *diversité* est plutôt la *limite* de la chose; elle est là où la chose cesse; ou elle est ce que cette chose n'est pas. De tels travaux autour du but et des résultats, autour de la diversité[6] des positions philosophiques, et autour des appréciations de l'un et de l'autre sont moins difficiles qu'ils ne le paraissent peut-être, car, au lieu de se concentrer dans la chose, une telle opération va toujours au delà d'elle; au lieu de séjourner en elle et de s'y oublier, un tel savoir s'attaque toujours à quelque chose d'autre, et reste plutôt près de soi-même au lieu d'être près de la chose et de s'abandonner à elle. Il est très facile d'apprécier ce qui a un contenu substantiel et compact; il est plus difficile de le saisir, mais il est extrêmement difficile d'en produire au jour la présentation scientifique, ce qui concilie les deux moments précédents.

Le début de la culture, du processus de la libération hors de

4. « Die Sache selbst ». La philosophie doit être pensée du contenu. Le devenir du résultat ne doit pas être éliminé du résultat même.

5. On sait que Hegel distingue « Realität » et « Wirklichkeit », que nous traduirons par réalité, et réalité effective (*wirken*). La traduction de *Wirklichkeit* par *actualité* ne nous a pas paru toujours possible : actuel, actuellement, malgré leur origine, prêtent en français à des contresens.

6. La diversité (*Verschiedenheit*) est la différence extrinsèque. Cf. *Wissenschaft der Logik*, W., IV, p. 34.

l'immédiateté de la vie substantielle[7] doit toujours se faire par l'acquisition de la connaissance des principes fondamentaux, et des points de vue *universels*; il doit se faire seulement d'abord en s'élevant par ses propres efforts à la *pensée* de la chose *en général*, sans oublier de donner les fondements pour la soutenir ou la réfuter, en appréhendant la riche plénitude concrète selon ses déterminabilités, et en sachant formuler sur elle une sentence bien construite et un jugement sérieux. Mais ce début de la culture fera bientôt place au sérieux de la vie dans sa plénitude, sérieux qui introduit dans l'expérience de la chose même; et quand de plus la rigueur du concept descendra dans la profondeur de la chose, alors ce genre de connaissance et d'appréciation sauront rester à la place qui leur convient dans la conversation.

La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité[8]. Collaborer à cette tâche, rapprocher la philosophie de la forme de la science — ce but atteint elle pourra déposer son nom d'*amour du savoir* pour être savoir *effectivement réel* — c'est là ce que je me suis proposé. La nécessité intérieure que le savoir soit science réside dans sa nature, et l'explication satisfaisante de ce point ne fait qu'un avec la présentation de la philosophie même. Pour la nécessité *extérieure*, en tant qu'elle est conçue d'une façon universelle, abstraction faite de la contingence de la personne et des circonstances individuelles, elle est la même que la nécessité intérieure, et consiste en la figure dans laquelle le temps présente l'être-là de ses moments. Si on pouvait montrer que notre temps est propice à l'élévation de la philosophie à la science, cela constituerait la seule vraie justification des tentatives qui se proposent ce but, à la fois en mettant en évidence la nécessité de ce but, et en le réalisant tout à fait.

2. La vraie figure de la vérité est donc posée dans cette scientificité — ce qui revient à dire que dans le *concept* seul la vérité trouve l'élément de son existence. — Je sais bien que cela semble

7. Cette vie substantielle est l'état immédiat, l'unité primitive qui précède la réflexion.

8. Dès 1801, à son arrivée à Iéna, Hegel pense *système*, c'est-à-dire totalité organique. La critique d'une philosophie qui en reste toujours à « l'amour du savoir » sans être savoir effectif se trouve dans l'étude sur « la différence des systèmes de Fichte et de Schelling » à propos de Reinhold, W., I, p. 101.

en contradiction avec une certaine représentation — et ses conséquences — représentation qui a autant de prétention qu'elle est répandue dans la conviction de notre temps. Une explication au sujet de cette contradiction ne me paraît donc pas superflue, même si elle ne peut être rien de plus ici qu'une affirmation gratuite, exactement comme la représentation contre laquelle elle va. Si précisément le vrai existe dans ce qui, ou plutôt comme ce qui est nommé tantôt intuition, tantôt savoir immédiat de l'absolu, religion, être — non l'être dans le centre de l'amour divin, mais l'être même de ce centre — alors de ce point de vue, c'est plutôt le contraire de la forme conceptuelle qui est requis pour la présentation de la philosophie. L'absolu ne doit pas être conçu, mais senti et intuitionné; non son concept, mais son sentiment et son intuition doivent avoir la parole et être exprimés [9].

Si on conçoit l'apparition d'une telle exigence dans sa portée la plus générale, et si on l'envisage à l'étage où *l'esprit conscient de soi-même* se trouve *présentement*, on voit que cet esprit est au-delà de la vie substantielle qu'il conduisait dans l'élément de la pensée — au-delà de cette immédiateté de sa foi, au-delà de la satisfaction, et de la sécurité naissant de la certitude que la conscience possédait de la conciliation de l'esprit avec l'essence, et de la présence universelle, aussi bien intérieure qu'extérieure, de cette essence. Non seulement l'esprit est passé au-delà de cet état dans l'autre extrême de la réflexion — privée de substance — de soi-même en soi-même, mais encore il a outrepassé cela aussi. Non seulement sa vie substantielle est perdue pour lui, mais il est aussi conscient d'une telle perte et de la finité qui constitue maintenant son contenu [10]. Réagissant à son abjection,

9. Hegel oppose ici la rigueur du concept « Begriff » à l'irrationalisme romantique, irrationalisme qu'il avait à certains égards adopté pendant la période de jeunesse. A. Kroner (*Von Kant bis Hegel*, tome II) a bien montré comment l'idéalisme esthétique avec Schiller, puis l'idéalisme religieux avec Jacobi et Schleiermacher, avaient libéré la philosophie allemande de l'intellectualisme kantien. — Il est assez difficile de préciser ici toutes les allusions de Hegel. L'*intuition* est un terme commun à tous les romantiques; le *savoir immédiat* et l'*être* visent surtout Jacobi, dont Hegel avait exposé et critiqué la pensée dans *Glauben und Wissen*, W., I, p. 262; la *religion* et le *sentiment* visent Schleiermacher dont Hegel parlait également dans cet ouvrage, p. 311. Il considérait d'ailleurs que les « Reden über die Religion » constituaient un point de vue plus élevé sur l'univers que le point de vue de Jacobi.

10. L'esprit (*Geist*) a abandonné son état immédiat, la foi naïve du moyen âge, et il est passé dans la *réflexion* qui s'oppose à la *substance*; mais il est

confessant sa misère, proférant contre elle des imprécations, l'esprit réclame de la philosophie non pas tant le *savoir* de ce qu'*il est* que le moyen de restaurer grâce à elle cette substantialité perdue et la solidité compacte de l'être. Pour venir à bout de cette besogne la philosophie ne doit pas tant résoudre la compacité de la substance et élever cette substance à la conscience de soi, elle ne doit pas tant reconduire la conscience chaotique à l'ordre pensé et à la simplicité du concept, que mélanger les distinctions de la pensée, opprimer le concept différenciant, et restaurer le *sentiment* de l'essence; elle ne doit pas tant procurer la *pénétration* intellectuelle que l'*édification*. Le beau, le sacré, l'éternel, la religion, l'amour [11], sont l'appât requis pour éveiller l'envie de mordre; non le concept, mais l'extase, non la froide et progressive nécessité de la chose, mais l'enthousiasme enflammé doivent constituer la force qui soutient et répand la richesse de la substance.

A cette exigence correspond un travail pénible, un zèle presque brûlant pour arracher le genre humain de sa captivité dans le sensible, le vulgaire et le singulier, et pour diriger son regard vers les étoiles; comme si les hommes tout à fait oublieux du divin étaient sur le point de se satisfaire comme le ver de terre, de poussière et d'eau. Il fut un temps où les hommes avaient un ciel doté des vastes trésors des pensées et des images. Alors la signification de tout ce qui est se trouvait dans le fil de lumière qui l'attachait au ciel; au lieu de séjourner dans la présence de ce monde, le regard glissait au-delà, vers l'essence divine, vers, si l'on peut ainsi dire, une présence au-delà du monde. C'est par contrainte que l'œil de l'esprit devait être ramené au terrestre, et être maintenu dans le terrestre; il fallut alors bien du temps avant d'introduire cette clarté, que possédait seul le supra-terrestre dans l'étroitesse et l'égarement où se trouvait le sens de l'en-deçà, avant d'accorder une valeur et un inté-

maintenant devenu conscient de ce qu'il a perdu, et il tente (mais dans une voie extra-scientifique) de retrouver cette substantialité. Dans *Glauben und Wissen*, Hegel montre à propos de Jacobi le caractère artificiel de ce retour, qui ne peut parvenir à se libérer de la réflexion.

11. Le *sacré*, l'*éternel* sont des termes du « Bruno » de Schelling. Le *beau* est sans doute une allusion à Schiller. Quant à l'*amour* que les romantiques ont exalté, on sait que Hegel, comme Schiller et Hölderlin, en a fait l'essence de la *Vie* dans ses travaux de jeunesse. On remarquera que Schelling, sans jamais être nommé, est critiqué ici en même temps que les philosophes du sentiment.

rêt à l'attention à ce qui est présent comme tel, attention qui se nommait *expérience*[12]. Maintenant il semble qu'on ait besoin du contraire; le sens est tellement enraciné dans le terrestre qu'il faut, semble-t-il, une violence égale pour le soulever. L'esprit se montre si pauvre que, comme le voyageur dans le désert aspire à une simple goutte d'eau, il semble aspirer pour se réconforter seulement au maigre sentiment du divin en général. A la facilité avec laquelle l'esprit se satisfait peut se mesurer l'étendue de sa perte.

Toutefois cette discrétion en recevant ou cette parcimonie en donnant ne conviennent pas à la science. Qui cherche seulement l'édification, qui veut envelopper de nuées la terrestre variété de son être-là et de la pensée, et invoque la jouissance indéterminée de cette divinité indéterminée peut regarder où il trouvera cela; il trouvera facilement un moyen de se procurer un objet d'exaltation, et de s'en glorifier. Mais la philosophie doit se garder de vouloir être édifiante.

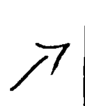
Cette modestie qui renonce à la science doit encore moins prétendre qu'un tel enthousiasme et un tel trouble sont quelque chose de plus élevé que la science. Les discours prophétiques croient rester dans le centre même et dans la profondeur de la chose; ils toisent avec mépris la déterminabilité (l'Horos) et s'écartent à dessein du concept et de la nécessité, comme de la réflexion qui séjourne seulement dans la finité[13]. Mais comme il y a une extension vide, il y a une vide profondeur; comme il y a une extension de la substance qui se répand en multiplicité finie, sans force pour rassembler et retenir cette multiplicité, il y a aussi une intensité sans contenu qui, se comportant comme force pure sans expansion, coïncide avec la superficialité. La force de l'esprit est seulement aussi grande que son extériorisation, sa profondeur, profonde seulement dans la mesure selon laquelle elle ose s'épancher et se perdre en se déployant[14]. — En outre, quand ce savoir substantiel sans concept prétend avoir

12. Allusion à la culture chrétienne du moyen âge, puis à la dissolution de cette culture dans la pensée de la Renaissance et de l'*Aufklärung*.

13. Tout l'effort de Hegel va donc être de réintégrer la *réflexion* dans l'Absolu. Pour cela, il concevra l'absolu comme se réfléchissant en soi-même, ou comme *sujet*.

14. Dialectique célèbre de l'*intérieur* et de l'*extérieur*. La profondeur sans expression ni extériorisation, est une profondeur vide. L'intuition qui ne se surmonte pas dans le concept est pour Hegel cette profondeur vide.

immergé la particularité du soi dans l'essence, et prétend philosopher vraiment et saintement, il se dissimule à soi-même qu'au lieu de la dévotion à Dieu, avec ce mépris de la mesure et de la détermination, tantôt il laisse en soi-même le champ libre à la contingence du contenu, tantôt en lui le champ libre au propre caprice. — Ceux qui s'abandonnent à la fermentation désordonnée de la substance croient, en ensevelissant la conscience de soi et en renonçant à l'entendement, être les *élus* [15] de Dieu, auxquels Dieu infuse la sagesse dans le sommeil, mais dans ce sommeil ce qu'ils reçoivent et engendrent effectivement, ce ne sont que des songes.



3. Du reste, il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période; l'esprit a rompu avec le monde de son être-là et de la représentation qui a duré jusqu'à maintenant [16]; il est sur le point d'enfouir ce monde dans le passé, et il est dans le travail de sa propre transformation. En vérité, l'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos, mais il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif ; seulement il en est ici comme dans le cas de l'enfant; après une longue et silencieuse nutrition, la première respiration, dans un saut qualitatif, interrompt brusquement la continuité de la croissance seulement quantitative, et c'est alors que l'enfant est né [17] ; ainsi l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent; l'ébranlement de ce monde est seulement indiqué par des symptômes sporadiques; la frivolité et l'ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes annonciateurs de quelque chose d'autre qui est en marche. Cet émiettement continu qui n'altérait pas la physionomie du tout est brusquement interrompu par le lever du soleil, qui, dans un éclair, dessine en une fois la forme du nouveau monde [18].

15. « Die Seinen », les siens.

16. Le monde de l'être-là et de la représentation est le monde de l'immédiateté.

17. Dialectique de la croissance quantitative qui devient altération qualitative — ici dialectique de l'évolution et de la révolution.

18. Dans les travaux de jeunesse (Nohl, pp. 219 à 232), Hegel étudie, avec un sens historique qui lui est sans doute inspiré par les événements contem-

Mais ce nouveau monde a aussi peu une réalité effective parfaite que l'enfant qui vient de naître, et il est essentiel de ne pas négliger ce point. Le premier surgissement est initialement son état immédiat ou son concept. Aussi peu un édifice est accompli quand les fondements en sont jetés, aussi peu ce concept du tout qui est atteint, est le tout lui-même. Quand nous désirons voir un chêne dans la robustesse de son tronc, l'expansion de ses branches et les masses de son feuillage, nous ne sommes pas satisfaits si l'on nous montre à sa place un gland. Ainsi la science, la couronne d'un monde de l'esprit n'est pas encore accomplie à son début. Le début de l'esprit nouveau est le produit d'un vaste bouleversement de formes de culture multiples et variées, la récompense d'un itinéraire sinueux et compliqué et d'un effort non moins ardu et pénible. Ce début est le tout qui, hors de la succession et hors de son extension, est retourné en soi-même, et est devenu le *concept simple* de ce tout. Mais la réalité effective de ce tout simple consiste dans le processus par lequel les précédentes formations, devenues maintenant des moments, se développent de nouveau et se donnent une nouvelle configuration, et ce, dans leur nouvel élément, avec le sens nouveau qu'elles ont acquis par là [19].

Si, d'une part, la première manifestation du nouveau monde n'est que le tout enveloppé dans sa *simplicité*, ou est le fondement universel de ce tout; d'autre part, pour la conscience, la richesse de l'être-là précédent est encore présente dans l'intériorité du souvenir. Elle ne retrouve pas dans la figure qui vient de se manifester l'expansion et la spécification du contenu; plus encore elle n'y retrouve pas le raffinement de la forme en vertu duquel les différences sont déterminées avec sûreté, et ordonnées dans leurs solides relations. Sans un tel raffinement, la science

porains, une transformation de l'esprit du monde, le passage du monde antique au christianisme; il notait aussi dans ce texte cette désintégration et ces pressentiments qui précédaient le bouleversement.

19. Ici commence plus particulièrement la critique de l'*Absolu* de Schelling. — Cet absolu n'est pas encore la *science*, il est seulement le début — comme le gland qui n'est pas encore chêne. Dans sa première œuvre d'Iéna sur la *différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, Hegel avait adopté en apparence la philosophie de l'absolu de Schelling — en réalité sa conception de l'absolu, *identité de l'identité et de la non-identité*, lui était bien personnelle; et dans sa première *Logique* (*Jenenser Logik*, éd. Hoffmeister), en étudiant la catégorie de *quantité*, il faisait implicitement une critique de toute la philosophie de Schelling, incapable selon lui de penser les *déterminabilités* dans leur signification qualitative, et de penser l' « inquiétude » de l'absolu.

manque de l'*intelligibilité* universelle, et a l'apparence d'être la possession ésotérique de quelques individus; — possession ésotérique, car dans ce cas elle existe seulement dans son concept, ou est présente seulement dans son intérieur; — de quelques individus singuliers, car sa manifestation sans expansion singularise son être-là. C'est ce qui est parfaitement déterminé qui est en même temps exotérique, concevable, et capable d'être enseigné à tous et d'être la propriété de tous. La forme intelligible de la science est la voie de la science, voie ouverte à tous et égale pour tous; parvenir au savoir rationnel au moyen de l'entendement [20], c'est là la juste exigence de la conscience qui aborde la science, car l'entendement est la pensée, le pur moi en général, et l'intelligible est ce qui est déjà connu, l'élément commun de la science et de la conscience préscientifique qui peut ainsi s'ouvrir immédiatement un passage vers la science.

La science, qui en est à son début et qui ainsi n'est pas encore parvenue à la plénitude du détail et à la perfection de la forme, est exposée à se voir reprocher une semblable déficience. Mais si ce blâme devait concerner son essence, il serait aussi injuste qu'il serait inadmissible de ne pas vouloir reconnaître l'exigence de ce perfectionnement. Cette opposition paraît constituer le nœud principal que la culture scientifique de notre temps travaille à dénouer, sans qu'une entente ait encore été réalisée. Une partie insiste sur la richesse des matériaux et sur l'intelligibilité; l'autre méprise, pour ne pas dire plus, cette intelligibilité et insiste sur la rationalité immédiate et sur l'élément du divin [21]. Cependant, le premier parti réduit au silence, soit par la seule force de la vérité, soit par la fougue de l'autre parti, même s'il se sent vaincu en ce qui concerne le fondement de la chose, n'est pas pour cela satisfait dans ces exigences, car elles sont justes, mais non remplies. Son silence est dû seulement pour

20. Nous nous conformons à l'usage en traduisant « Verstand » par *entendement* et « Vernunft » par *raison*. On voit qu'ici Hegel revalorise l'entendement, c'est-à-dire la réflexion et la déterminabilité, contre une raison seulement intuitive, qui n'aboutit qu'à un savoir ésotérique. Dans la *Logique*, W., III, p. 6, Hegel parlera de « Verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ».

21. Un parti (Fichte) insiste sur la nécessité d'un contenu déterminé et conserve la richesse des déterminabilités, mais la *totalité*, l'*absolu* reste chez lui une exigence jamais satisfaite, l'autre parti (Schelling) pose bien l'absolu, la totalité, mais d'une façon irrationnelle; il sacrifie les déterminabilités et leurs oppositions qualitatives. Hegel se propose — unissant les deux partis — de construire scientifiquement l'absolu.

moitié à la victoire de l'adversaire, pour moitié à l'ennui et à l'indifférence qui sont la suite ordinaire d'une attente continuellement excitée, mais non suivie de la réalisation des promesses.

En ce qui concerne le contenu, les autres ont quelquefois recours à une méthode très expéditive pour disposer d'une grande extension. Ils attirent sur leur terrain une masse de matériaux, c'est-à-dire tout ce qui est déjà connu et déjà mis en ordre; et s'occupant spécialement d'étrangetés et de curiosités, ils ont encore l'air de posséder tout le reste — dont le savoir dans son espèce était déjà accompli — aussi bien que de dominer ce qui n'est pas encore ordonné. Ainsi ils soumettent toute chose à l'idée absolue, qui, de cette façon, paraît être parfaitement reconnue en toute chose et paraît s'étendre avec succès à tout le déploiement de la science. Mais si nous considérons de plus près ce déploiement, nous voyons qu'il ne résulte pas de ce qu'une seule et même matière s'est façonnée et s'est diversifiée; il est, au contraire, la répétition informe de l'Identique qui est seulement appliqué de l'extérieur à des matériaux divers et obtient par là une fastidieuse apparence de diversité. Si le développement n'est rien de plus que cette répétition de la même formule, l'idée pour soi indubitablement vraie en reste toujours en fait à son début. Quand le sujet explicitant son savoir ne fait pas autre chose qu'accoler cette forme unique et immobile aux données disponibles, quand les matériaux sont plongés de l'extérieur dans ce calme élément, tout cela, autant que des fantaisies arbitraires sur le contenu, ne constitue pas le remplissement de ce qui est réclamé, c'est-à-dire la richesse jaillissant de soi-même, la différence des figures se déterminant elle-même. Ce procédé est bien plutôt un formalisme monochrome qui parvient à la distinction dans le contenu, seulement parce que ce contenu différencié a déjà été apprêté et est déjà bien connu [22].

Au surplus, un tel formalisme veut faire passer cette monotonie et cette universalité abstraite pour l'absolu; il assure que

22. Critique de l'absolu de Schelling, de l'identité et de l'*indifférence*. Dans la *Jenenser Logik*, Hegel écrivait déjà en 1802 : « L'opposition est qualitative, et puisqu'il n'y a rien en dehors de l'absolu, l'opposition est elle-même absolue, et c'est seulement parce qu'elle est absolue qu'elle peut se supprimer » (W., XVIII, p. 13). L'absolu de Schelling, malgré l'apparence d'un riche contenu, reste extérieur aux différences qualitatives. En prenant conscience de son opposition à Schelling, Hegel élève le concept (*Begriff*) au-dessus de l'intuition (*Anschauung*).

l'insatisfaction à l'égard de cette universalité proposée par lui tient à l'incapacité de s'emparer d'une position absolue et de s'y maintenir fermement. Si autrefois la possibilité vide de se représenter quelque chose d'une autre façon suffisait pour réfuter une représentation, ou si cette seule possibilité, la pensée universelle, avait toute la valeur positive de la connaissance effectivement réelle, de même aujourd'hui nous voyons attribuer toute valeur à l'idée universelle dans cette forme de non-réalité effective; nous assistons à la dissolution de tout ce qui est différencié et déterminé, ou plutôt nous voyons valoir comme méthode spéculative le fait de précipiter ces différences dans l'abîme du vide sans que ce fait soit la conséquence d'un développement ou ait une justification intrinsèque. Considérer un certain être-là comme il est dans l'*Absolu* revient à déclarer qu'on en parle bien maintenant comme d'un quelque chose, mais que dans l'absolu, dans le A=A, il n'y a certainement pas de telles choses parce que tout y est un. Poser, en opposition à la connaissance distincte et accomplie, ou cherchant et exigeant son propre accomplissement, ce savoir unique que dans l'absolu tout est égal, — ou donner son *Absolu* pour la nuit dans laquelle, comme on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires, — c'est là l'ingénuité du vide dans la connaissance[23]. — Le formalisme que la philosophie des temps nouveaux accuse et déprécie, et qui s'engendre toujours à nouveau en elle, ne disparaîtra pas de la science, même si son insuffisance est bien connue et sentie, tant que la connaissance de la réalité effective absolue ne sera pas devenue parfaitement claire en ce qui concerne sa propre nature. En considérant qu'une représentation générale précédant la tentative de sa réalisation détaillée pourra éclairer la compréhension de cette réalisation même, il sera utile d'indiquer ici l'esquisse approximative de ce développement, dans l'intention en même temps d'écarter quelques formes dont l'usage constitue un obstacle à la connaissance philosophique.

23. La philosophie de Schelling, malgré ses prétentions, reste donc un *formalisme*. Le système de l'identité donne l'illusion d'une déduction de la nature et de l'esprit, mais c'est une illusion; car une même formule, l'identité précisément, est appliquée de l'extérieur à des matériaux divers qui deviennent des « puissances ». — C'est pour avoir négligé la véritable *négativité* que Schelling n'a pu saisir l'absolu autrement que comme un abîme où disparaissent toutes les différences.

II

1. Selon ma façon de voir, qui sera justifiée seulement dans la présentation du système, tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le Vrai, non comme *substance*, mais précisément aussi comme *sujet*[24]. Il faut en même temps remarquer que la substantialité inclut en soi l'universel ou l'*immédiateté du savoir même* aussi bien que cette immédiateté, qui, *pour le savoir*, est *être* ou immédiateté. Si la conception de Dieu comme substance unique indigna l'époque durant laquelle cette détermination fut exprimée[25], la raison s'en trouve en partie dans l'instinctive certitude que dans cette conception la conscience de soi est engloutie au lieu d'être conservée; mais, d'autre part, la position contraire qui retient fermement la pensée comme pensée, l'*universalité* comme telle, est encore cette même simplicité ou substantialité immobile et sans différence[26]; et si, en troisième lieu, la pensée unifie l'être de la substance avec soi-même et conçoit l'immédiateté ou l'intuition comme pensée, il s'agit de savoir si cette intuition intellectuelle ne retombe pas dans la simplicité inerte et ne présente pas la réalité effective d'une façon non effectivement réelle[27].

La substance vivante est l'être qui est *sujet* en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de *se-poser-soi-même*, ou est la médiation entre son propre *devenir-autre* et soi-même[28]. Comme sujet, elle est la

24. Pour Hegel donc, Schelling est resté spinoziste; il n'a pas vraiment conçu l'absolu ou le vrai comme sujet, c'est-à-dire comme développement de soi, réflexion en soi-même. Pour Hegel, ces trois thèses s'identifient : l'absolu est sujet, l'opposition est absolue ou est contradiction (*in subjecto*), la réalité effective est devenir — et ces trois thèses entraînent cette quatrième : la philosophie doit se présenter comme système scientifique ou comme totalité.

25. Spinoza.

26. Kant et surtout Fichte.

27. L'intuition intellectuelle selon Schelling.

28. L'absolu n'est donc pas un être donné une fois pour toutes, c'est un processus dialectique, une réalisation progressive de soi-même. Il devient autre que soi (*sichanderswerden*), mais il reste lui-même dans cette altérité, car il est la médiation entre son état immédiat et ses auto-modifications. Il devient ce qu'il est. On notera que Hegel veut concilier l'idée de totalité harmonieuse (Schelling) et l'idée de la réflexion (Fichte). Cf. W., I, p. 14 : « La totalité, dans la plus haute vitalité, est seulement possible par une reconstitution à partir de la plus profonde séparation. »

pure et simple négativité; c'est pourquoi elle est la scission [29] du simple en deux parties, ou la duplication opposante, qui, à son tour, est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition; c'est seulement cette égalité *se reconstituant* ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai — et non une unité *originaire* comme telle, ou une unité *immédiate* comme telle. Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin.

La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien, si l'on veut, être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même [30]; mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. *En soi* cette vie est bien l'égalité sereine et l'unité avec soi-même qui n'est pas sérieusement engagée dans l'être-autre et l'aliénation, et qui n'est pas non plus engagée dans le mouvement de surmonter cette aliénation.. Mais cet *en-soi* est l'universalité abstraite dans laquelle on a fait abstraction de sa nature sienne qui est d'*être pour soi*, et donc en général de l'auto-mouvement de la forme. La forme étant exprimée comme égale à l'essence, on s'engage précisément alors dans une méprise en pensant que la connaissance peut se contenter de l'en-soi ou de l'essence, tandis qu'elle peut s'épargner la forme, en pensant que l'absolu principe fondamental ou l'intuition absolue rendent superflus l'actualisation progressive de la première ou le développement de la seconde [31]. C'est justement parce que la forme est aussi essentielle à l'essence que celle-ci l'est à soi-même que l'essence n'est pas concevable ou exprimable seulement comme essence, c'est-à-dire comme substance immédiate ou comme pure intuition-de-soi du divin, mais aussi bien comme *forme*, et dans toute la richesse de la forme développée ; c'est seulement ainsi qu'elle est conçue et exprimée comme réalité effective.

Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'ac-

29. Nous traduisons ainsi « Entzweiung ». C'est par la scission que l'immédiateté se déchire, mais c'est aussi par elle que chaque terme, en se dédoublant, redevient concret et reconstitue le tout.

30. Cf. Novalis : *Das allgemeine Brouillon*, par exemple f. 384, Werke, éd. Kluckhohm.

31. Schelling en reste à l'essence; il s'épargne la forme ou les déterminabilités, et laisse l'essence sans actualisation.

complissant et s'achevant moyennant son développement. De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement *Résultat*, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même. S'il paraissait contradictoire de concevoir l'Absolu essentiellement comme résultat, une petite considération serait susceptible de mettre ordre à cette apparence de contradiction. Le commencement, le principe ou l'Absolu, dans son énonciation initiale et immédiate, est seulement l'universel[32]. Si je dis : *tous* les animaux, ces mots ne peuvent pas passer pour l'équivalent d'une zoologie ; avec autant d'évidence, il appert que les mots de divin, d'absolu, d'éternel, etc., n'expriment pas ce qui est contenu en eux — et de tels mots n'expriment en fait que l'intuition entendue comme l'immédiat. Ce qui est plus que de tels mots, même la seule transition à une proposition, contient un *devenir-autre*, qui doit être réassimilé, ou est une médiation. Or c'est justement cette médiation qui inspire une horreur sacrée, comme si en usant de celle-ci pour autre chose que pour dire qu'elle n'est rien d'absolu, et qu'elle n'a certainement pas de place dans l'Absolu, on devait renoncer à la connaissance absolue[33].

En fait cette horreur sacrée a sa source dans une ignorance de la nature de la médiation et de la connaissance absolue même, car la médiation n'est pas autre chose que l'égalité-avec-soi-même se mouvant; en d'autres termes, elle est la réflexion en soi-même, le moment du moi qui est pour soi; elle est la pure négativité, ou réduite à sa pure abstraction le *simple devenir*. Le moi ou le devenir en général, l'acte d'effectuer la médiation, est justement, en vertu de sa simplicité, l'immédiateté qui devient, aussi bien que l'immédiat même. On méconnaît donc la raison quand la réflexion, exclue du vrai, n'est pas conçue comme moment positif de l'Absolu. C'est la réflexion qui élève le vrai à un résultat, et c'est elle aussi qui supprime[34] cette

32. On comprend alors les deux sens principaux que Hegel donne au mot concept (*Begriff*) dans la phénoménologie; tantôt le concept est le début, le germe, tantôt il est le sujet, posant lui-même son propre développement, c'est-à-dire la liberté.

33. La médiation, ou la négation, ne sont donc pas en dehors de l'absolu

34. « Aufheben ». La traduction des termes hégéliens « Aufheben, Aufhebung » est particulièrement délicate en français On sait que ce mot a dans la langue commune des sens divers, même divers et contradictoires : supprimer, conserver, soulever.

Hegel a commencé par utiliser ce terme dans sa signification purement

opposition qui existait entre le vrai et son devenir; en effet, ce devenir est également simple et ne diffère donc pas de la forme du vrai qui consiste à se montrer comme *simple* dans le résultat; il est, pour mieux dire, l'être-retourné dans la simplicité. Si l'embryon est bien *en soi homme*, il ne l'est pas cependant *pour soi;* pour soi il l'est seulement comme raison cultivée et développée qui s'est *faite* elle-même ce qu'elle est *en soi.* C'est là seulement sa réalité effective. Mais ce résultat est lui-même simple immédiateté, car il est la liberté consciente de soi qui repose en soi-même, et n'a pas mis de côté pour l'abandonner et la laisser là l'opposition, mais s'est réconciliée avec elle.

Ce qui a été dit peut encore être exprimé de cette façon : la raison est l'*opération conforme à un but.* L'élévation d'une nature prétendue au-dessus de la pensée méconnue, et principalement le bannissement de toute finalité externe, ont jeté le discrédit sur la forme de *but* en général. Mais dans le sens dans lequel Aristote détermine la nature comme l'opération conforme à un but, le but est l'immédiat, *ce qui est en repos*, l'immobile qui est *lui-même moteur*[35]; ainsi cet immobile est *sujet.* Sa force de mouvoir, prise abstraitement, est l'*être-pour-soi* ou la pure négativité. Le résultat est ce qu'est le commencement parce que le *commencement* est *but;* — en d'autres termes, l'effectivement réel est ce qu'est son concept seulement parce que l'immédiat, comme but, a le Soi ou la pure réalité effective en lui-même. Le but actualisé, ou l'effectivement réel étant là, est mouvement,

négative (cf. par ex. Nohl, pp. 268, 300, etc.). Peu à peu, il a introduit les autres sens; et dans la grande *Logique* (W., III, p. 94), il précise ce double sens du mot. « Aufheben » unifie « aufbewahren » et « aufhören lassen », conserver et supprimer. L'opération dialectique ainsi désignée est donc intraduisible en français. Dépasser, surmonter (nous avions longtemps pensé à transcender que nous avons dû abandonner), ne contiennent pas explicitement « le travail du négatif ». C'est en effet seulement ce travail qui, pour Hegel, donne une consistance au terme nié et lui permet, en devenant *idéel*, de s'accomplir et de se sauver. Dès lors, nous nous sommes résignés à le traduire en général par *supprimer*, et dans quelques cas exceptionnels par dépasser.

Nous nous y sommes résignés parce que, *dans la phénoménologie*, la conscience qui est plongée dans l'expérience ne voit que le sens négatif, n'aperçoit que la suppression. C'est *pour nous* seulement que cette suppression est l'envers d'une autre vérité. On demandera donc au lecteur d'admettre que cette suppression est par ailleurs une conservation, comme Hegel nous demande d'admettre que le terme de conserver (*aufbewahren*, *Logique*, p. 94) implique une négation, car toute conservation est pour lui un *salut*.

35. La nature, dit Aristote, est principe dans la chose même (ἀρχὴ ἐν αὐτῷ). *Métaphysique*, III, 1070, a. 7.

est un devenir procédant à son déploiement. Mais cette inquiétude est proprement le Soi; et il est égal à cette immédiateté et à cette simplicité du commencement parce qu'il est le résultat, parce qu'il est ce qui est retourné en soi-même; — mais ce qui est retourné en soi-même est justement le Soi, et le Soi est l'égalité et la simplicité qui se rapporte à soi-même.

Le besoin de représenter l'Absolu comme *sujet* a conduit à faire usage de propositions comme : *Dieu* est l'éternel [36], ou l'ordre moral du monde [37], ou l'amour, etc... Dans de telles propositions le vrai est posé seulement directement comme sujet; il n'est pas présenté encore comme le mouvement de se réfléchir en soi-même [38]. On commence dans une proposition de cette espèce avec le mot *Dieu*. Pris pour soi, c'est là un son privé de sens, rien qu'un nom; c'est seulement le prédicat qui nous dit *ce que Dieu est*, qui en donne le remplissement et la signification : c'est seulement dans cette fin que le commencement vide devient un savoir effectivement réel. A ce point, on ne peut pas passer sous silence la raison pour laquelle on ne parle pas seulement de l'éternel, de l'ordre moral du monde, etc., ou, comme le faisaient les anciens, de purs concepts, l'être, l'un, etc., de ce qui attribue la signification sans y ajouter encore un tel son privé de *sens*. Mais par la présence de ce mot on veut justement indiquer que ce n'est pas un être, une essence ou un universel en général qui est posé, mais quelque chose de réfléchi en soi-même, un sujet. Cependant cela n'est encore qu'une anticipation. Le sujet est pris comme un point fixe, et à ce point comme à leur support les prédicats sont attachés; et ils y sont attachés par l'intermédiaire d'un mouvement qui appartient à celui qui a un savoir de ce sujet, mais qui ne peut pas alors être envisagé comme appartenant intrinsèquement au point lui-même; ce serait pourtant grâce à ce mouvement propre que le contenu serait seulement présenté comme sujet. Constitué comme il l'est ici, ce mouvement ne peut pas appartenir au sujet, et d'après la présupposition de ce point fixe, le mouvement ne peut être constitué autrement; il peut seulement lui être extérieur. Cette anticipation selon laquelle l'Absolu est sujet n'est donc pas la réalité effective de ce concept; plus encore elle

36. Schelling.
37. Fichte.
38. Dans ces expressions le vrai est posé comme sujet, mais seulement par le sujet connaissant.

rend cette réalité effective impossible, car cette anticipation pose le sujet comme point immobile, tandis que la réalité effective est au contraire l'auto-mouvement[39].

Parmi les conséquences variées qui découlent de ce qui vient d'être dit, on peut mettre en relief celle-ci : c'est seulement comme science, ou comme *système*, que le savoir est effectivement réel, et c'est seulement ainsi qu'il peut être présenté. En outre, une proposition fondamentale ou un principe fondamental de la philosophie, comme on dit, s'il est vrai, est aussi déjà faux en tant qu'il est seulement comme proposition fondamentale ou principe, et justement par là. — C'est pourquoi il est facile de le réfuter[40]. Sa réfutation consiste en l'indication de sa déficience; déficient il l'est parce qu'il est seulement l'universel, le principe, le commencement. Si la réfutation est complète, elle est alors empruntée au principe même et développée à partir de lui, — elle n'est pas le résultat d'assertions gratuites opposées à ce principe et extérieures à lui. Cette réfutation serait donc proprement le dévelopement du premier principe, et le complément de ce qui lui fait défaut si elle ne se méprenait pas sur elle-même au point de remarquer seulement son opération *négative* et de ne pas devenir consciente du progrès qu'elle constitue et de l'aspect positif de son résultat. — Inversement la réalisation *positive*, au sens propre du terme, du commencement, est en même temps un comportement négatif à l'égard de ce commencement, c'est-à-dire à l'égard de sa forme unilatérale selon laquelle il est seulement *immédiatement* ou est *but*. La réalisation peut donc être envisagée comme la réfutation de ce qui constitue le fondement du système; mais plus justement on doit l'envisager comme un indice que le *fondement* ou le principe du système est seulement en fait son *commencement*[41].

Que le vrai soit effectivement réel seulement comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, cela est exprimé dans la représentation qui énonce l'Absolu comme *Esprit*, — le

39. « Die Selbstbewegung ». Cette anticipation qui pose le sujet dans son immobilité rend impossible le mouvement du savoir dans la « chose même ». L'auto-mouvement sera la réalisation effective de l'affirmation « l'absolu est sujet », et cette réalisation à son tour ne pourra être que le système comme le montre le paragraphe suivant.

40. Cette critique se trouve déjà dans l'Étude sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling, W., I, p. 25.

41. On saisit ici très nettement la négativité du positif et la positivité du négatif.

concept le plus élevé, appartenant au temps moderne et à sa religion[42]. Le spirituel seul est l'*effectivement réel*; il est : l'essence ou *ce qui est en soi*, — *ce qui se relie* et est *déterminé*, l'*être-autre* et l'*être-pour-soi*, — et ce qui, dans cette déterminabilité ou dans son être-à-l'extérieur-de-soi, reste en soi-même; — ou il est *en soi* et *pour soi*. Mais cet être en soi et pour soi est d'abord *pour nous* ou *en soi*, il est la *substance* spirituelle. Or il doit être nécessairement cela aussi pour *soi-même*, il doit être le savoir du spirituel et le savoir de soi-même comme esprit, c'est-à-dire qu'il doit être *objet* de soi-même et en même temps doit être immédiatement aussi comme objet supprimé et réfléchi en soi-même. Cet objet est *pour soi* seulement pour nous, en tant que son contenu spirituel est engendré par lui-même; mais en tant que l'objet même est pour soi aussi pour soi-même, c'est que cet engendrement de soi, le pur concept, est en même temps l'élément objectif dans lequel il a son être-là, et de cette façon, dans son être-là, il est pour soi-même objet réfléchi en soi-même. — L'esprit qui se sait ainsi développé comme esprit est la *Science*. Elle est sa réalité effective et le royaume qu'il se construit dans son propre élément[43].

2. La *pure* reconnaissance de soi-même dans l'absolu être-autre, cet éther *comme tel*, est le fondement et le terrain de la science, ou le *savoir dans son universalité*. Le commencement de la philosophie présuppose ou exige que la conscience se trouve dans cet *élément*. Mais cet élément reçoit sa perfection et son caractère de transparence seulement moyennant le mouvement de son devenir. Il est la pure spiritualité, comme l'universel qui a le mode de la simple immédiateté; — une telle simplicité, quand elle a *existence* comme telle, est le terrain, la pensée qui est seulement dans l'esprit. Puisque cet élément, cette immédiateté de l'esprit est le substantiel en général de l'esprit, cette immédiateté est aussi l'essentialité transfigurée, la réflexion,

42. Le christianisme. Dès la fin de la période de jeunesse (Nohl, *System-Fragment*, p. 345), Hegel s'élève à un *monisme de l'esprit* (Geist). Dans cette idée de l'esprit se retrouvent tous les thèmes de jeunesse, la vie, l'amour, le destin, et surtout l'idée de déchirement et de réconciliation. Sur ce monisme de l'esprit avant le système, cf. Haering : *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, t. I, pp. 306, 546-652, Teubner, 1929.

43. L'esprit est pour soi, mais il doit se voir lui-même comme étant pour soi, il doit être sa conscience de soi comme esprit. Ainsi il est le concept ou la science.

qui, elle-même simple, est pour soi l'immédiateté comme telle, l'*être* qui est la réflexion en soi-même. De son côté la science réclame de la conscience de soi qu'elle se soit élevée à cet éther[44], pour qu'elle puisse vivre en elle et avec elle, et pour qu'elle vive. Inversement l'individu a le droit d'exiger que la science lui concède du moins l'échelle qui le conduise à ce sommet, et la lui indique en lui-même. Son droit se fonde sur l'absolue indépendance qu'il se sait posséder dans chaque figure de son savoir, car dans chacune, qu'elle soit reconnue ou non par la science, et quel qu'en soit le contenu, l'individu est la forme absolue, c'est-à-dire qu'il est la *certitude immédiate de soi-même*, et est ainsi, si on préfère cette expression, *être* inconditionné. Si le point de vue de la conscience — consistant en un savoir de choses objectives en opposition à elle et en un savoir de soi-même en opposition à ces choses — vaut pour la science comme l'*Autre* — ce en quoi la conscience se sait près de soi-même, plutôt comme la perte de l'esprit —, inversement l'élément de la science est pour la conscience un lointain au-delà dans lequel elle ne se possède plus soi-même. Chacune de ces deux parties semble constituer pour l'autre l'inverse de la vérité[45]. La conscience naturelle se confie-t-elle immédiatement à la science, c'est là pour elle un nouvel essai de marcher sur la tête, qu'elle fait sans savoir ce qui l'y pousse. Quand la conscience naturelle est contrainte de prendre cette position insolite et de se mouvoir ainsi, on lui impose une violence qui paraît sans nécessité et à laquelle elle n'est pas préparée. Que la science soit en elle-même ce qu'elle voudra, elle se présente dans sa relation à la conscience de soi immédiate comme l'inverse de celle-ci; ou encore, étant donné que cette conscience de soi a, dans la certitude de soi-même, le principe de sa réalité effective, la science, quand ce principe pour soi est en dehors d'elle, assume la forme de la non-réalité effective. La science doit donc unifier un tel élément avec elle-même, ou plutôt elle doit montrer que cet élément lui appartient et le mode selon lequel il lui

44. *Jenenser Logik*, W., XVIII *a*, p. 197 : « L'éther est l'esprit absolu qui se rapporte à soi-même, mais ne se connaît pas comme esprit absolu. »

45. En 1802, Hegel disait déjà (W., I, p. 126) que, par rapport à la conscience commune, « le monde de la philosophie en soi et pour soi est un monde renversé », mais la phénoménologie est le passage de cette conscience commune à la philosophie. Sans la conscience de soi immédiate, la science est privée de la réalité effective; elle s'élève donc à la conscience de soi, en même temps que cette dernière s'élève à la science.

appartient. Manquant de la réalité effective, la science est seulement le contenu, comme l'*en-soi*, elle est le *but* qui n'est encore d'abord qu'un *intérieur*; elle n'est pas comme esprit, mais elle n'est d'abord que comme substance spirituelle. Cet en-soi doit s'extérioriser et doit devenir *pour soi*-même, ce qui signifie seulement que cet *en-soi* doit poser la conscience de soi comme étant une avec lui[46].

Ce devenir de la *science en général* ou du *savoir* est ce que présente cette *Phénoménologie de l'esprit*. Le savoir comme il est d'abord, ou l'*esprit immédiat*, est ce qui est dépourvu de l'activité spirituelle, la *conscience sensible*. Pour parvenir au savoir proprement dit ou pour engendrer l'élément de la science, qui est pour la science son pur concept, ce savoir doit parcourir péniblement un long chemin. — Ce devenir, tel qu'il se présentera dans son contenu, avec les figures qui se montreront en lui, ne sera pas ce qu'on imagine tout d'abord sous le titre d'introduction de la conscience non-scientifique dans la science, il sera autre chose aussi que l'établissement des fondations de la science; — et bien autre chose que cet enthousiasme qui, comme un coup de pistolet, commence immédiatement avec le savoir absolu et se débarrasse des positions différentes en déclarant qu'il n'en veut rien savoir[47].

3. La tâche de conduire l'individu de son état inculte jusqu'au savoir devait être entendue dans son sens général, et consistait à considérer l'individu universel, l'esprit conscient de soi dans son processus de culture[48]. En ce qui concerne la relation de ces deux formes d'individualité, dans l'individu universel chaque moment se montre dans le mode selon lequel il

46. La science est précisément pour Schelling ésotérique, elle s'oppose à la conscience commune, et reste donc un *intérieur*, sans développement. L'idée même d'une phénoménologie, chemin qui conduit à la science, implique une critique de l'absolu de Schelling. Sur cette conception de la phénoménologie, cf. W., III, p. 29.

47. Hegel avait pourtant, en 1801, critiqué l'idée d'une introduction à la science (W., I, p. 99). Mais en revenant au point de vue de Kant et de Fichte, Hegel a conscience de conserver son originalité. Cette phénoménologie sera une première partie de la science, car le phénomène est manifestation de l'essence et appartient aussi à l'essence. Hegel, il est vrai, a supprimé à la fin de sa vie les mots « comme première partie de la science ».

48. On remarquera la signification pédagogique de tout le développement qui suit. Hegel, comme Hölderlin, avait beaucoup étudié l'*Émile* de Rousseau; et l'on sait également l'influence du *Wilhelm Meister* de Gœthe sur toute la génération de Hegel.

acquiert sa forme concrète et sa configuration originale. L'individu particulier est l'esprit incomplet, une figure concrète dans l'être-là total de laquelle une seule déterminabilité est dominante, tandis que les autres y sont seulement présentes en traits effacés. Dans l'esprit qui est à un stade plus élevé qu'un autre, l'être-là concret inférieur est rabaissé à un moment insignifiant; ce qui précédemment était la chose même, n'est plus qu'une trace, sa figure est voilée, et est devenue une simple nuance d'ombre. L'individu, dont la substance est l'esprit à un stade plus élevé, parcourt ce passé de la même façon que celui qui aborde une plus haute science parcourt les connaissances préparatoires, implicites en lui depuis longtemps, pour s'en rendre à nouveau le contenu présent; il les évoque sans y fixer son intérêt. L'être singulier doit aussi parcourir les degrés de culture de l'esprit universel selon le contenu, mais comme des figures déjà déposées par l'esprit, comme les degrés d'une voie déjà tracée et aplanie; ainsi voyons-nous dans le champ des connaissances, que ce qui, à des époques antérieures, absorbait l'esprit des adultes, est rabaissé maintenant à des connaissances, à des exercices et même à des jeux de l'enfance, et dans la progression pédagogique nous reconnaissons comme esquissée en projection l'histoire de la culture universelle. Cet être-là passé est déjà propriété acquise à l'esprit universel, propriété qui constitue la substance de l'individu et qui, en se manifestant à l'extérieur de lui, constitue sa nature inorganique[49]. La culture de ce point de vue, considérée sous l'angle de l'individu, consiste en ce qu'il acquiert ce qui est présenté devant lui, consomme en soi-même sa nature inorganique et se l'approprie; mais, considérée sous l'angle de l'esprit universel, en tant que cet esprit est la substance, cette culture consiste uniquement en ce que la substance se donne la conscience de soi, et produit en soi-même son propre devenir et sa propre réflexion.

La science présente dans sa configuration ce mouvement d'auto-formation dans tout le détail de son processus et dans sa né-

49. Hegel emploie dans un sens très général ces termes de « nature inorganique ». Dans le processus de la culture, l'individu doit réassimiler cette nature qui est sienne et qui se manifeste à lui comme un autre (son esprit aliéné de lui-même). De même, l'enfant trouve dans ses parents son autre. Cf. *Realphilosophie*, éd. Hoffmeister, W., XIX, p. 224. Inversement, la croissance de l'enfant est la mort des parents. « Ce qu'ils lui donnent, ils le perdent, ils meurent en lui » (p. 224). De même la substance spirituelle en passant dans l'individu devient concience de soi.

cessité, mais elle présente aussi ce qui est déjà rabaissé à un moment et à une propriété de l'esprit. Le but à atteindre est la pénétration de l'esprit dans ce qu'est le savoir. L'impatience prétend à l'impossible, c'est-à-dire à l'obtention du but sans les moyens. D'un côté il faut supporter la longueur du chemin, car chaque moment est nécessaire; — de l'autre il faut s'arrêter à chaque moment et *séjourner* en lui, car chacun est lui-même une figure, une totalité individuelle; ainsi chaque moment n'est considéré absolument que quand sa déterminabilité est considérée comme une totalité, ou un concret, ou comme le tout dans la caractéristique de cette détermination [50]. Puisque non seulement la substance de l'individu, mais l'esprit du monde même a eu la patience de parcourir ces formes dans toute l'extension du temps, et d'entreprendre le prodigieux labeur de l'histoire universelle dans laquelle il a incarné dans chaque forme, pour autant qu'elle le comportait, le contenu total de soi-même, et puisque l'esprit du monde ne pouvait atteindre avec moins de labeur sa conscience de soi-même, ainsi selon la chose même, l'individu ne peut pas concevoir sa substance par une voie plus courte; et pourtant la peine est en même temps moindre, puisqu'*en soi* tout cela est déjà accompli, le contenu est la réalité effective déjà anéantie dans la possibilité, ou l'immédiateté déjà forcée, la configuration déjà réduite à son abréviation, à la simple détermination de pensée. Étant déjà une *chose pensée*, le contenu est *propriété* de la substance; ce n'est plus l'être-là qu'il faut convertir en la forme de l'*être-en-soi*, c'est l'*être-en-soi*, — non plus originaire ou enfoui dans l'être-là, mais déjà présent dans l'*intériorité du souvenir* [51] qu'il faut convertir en la forme de l'*être-pour-soi*. Il convient de caractériser cette opération d'une façon plus précise.

Du point de vue où nous appréhendons ce mouvement, ce qui, eu égard au tout, est épargné, c'est le mouvement de supprimer l'*être-là*; mais ce qui reste encore et a besoin d'une plus haute transformation, ce sont les formes comme *représentées* et comme

50. Immanence du tout à chaque figure particulière. Chaque étape de la phénoménologie sera une totalité qu'il faudra étudier pour elle-même, dans sa spécificité.

51. « Errinerte Ansich. » La tâche est donc proprement pédagogique. L'esprit du monde a développé son contenu, l'esprit individuel possède ce contenu en soi, mais il doit l'élever à la conscience de soi, et pour cela il doit supprimer son être bien-connu, sa familiarité.

bien-connues[52]. L'être-là retiré dans la substance est, avec cette première négation, seulement *immédiatement* transféré dans l'élément du soi; cette propriété acquise au soi a donc encore ce même caractère d'immédiateté non conceptuelle, d'indifférence immobile que possède l'être-là lui-même. L'être-là est seulement passé dans la *représentation*. Avec cela il est devenu en même temps quelque chose de *bien-connu* avec quoi l'esprit étant-là en a terminé, dans lequel cet esprit n'a plus son activité et son intérêt. Si l'*activité* qui en a fini avec l'être-là est seulement le mouvement de l'esprit particulier qui n'arrive pas à se concevoir, le savoir, au contraire, est dirigé contre cette représentation ainsi constituée, contre cet être-bien-connu. Le savoir est l'opération du *Soi universel* et l'intérêt de la pensée[53].

Ce qui est bien-connu en général, justement parce qu'il est bien connu, n'est pas connu. C'est la façon la plus commune de se faire illusion et de faire illusion aux autres que de présupposer dans la connaissance quelque chose comme étant bien-connu, et de le tolérer comme tel; un tel savoir, sans se rendre compte comment cela lui arrive, ne bouge pas de place avec tous ses discours. Sans examen, le sujet et l'objet, Dieu, la nature, l'entendement, la sensibilité, etc., sont posés au fondement comme bien-connus et comme valables; ils constituent des points fixes pour le départ et pour le retour. Le mouvement s'effectue alors ici et là entre ces points qui restent immobiles, et effleure seulement leur surface. Dans ce cas, apprendre et examiner consistent à vérifier si chacun trouve bien aussi ce qui est dit dans sa représentation, si cela lui paraît ainsi, et est ou non bien connu.

L'analyse d'une représentation, comme elle était conduite ordinairement, n'était pas autre chose que le processus de supprimer la forme de son être-bien-connu[54]. Décomposer une représentation en ses éléments originaires consiste à la réduire à ses moments qui n'ont plus du moins la forme de la représentation trouvée, mais constituent la propriété immédiate du soi. Sans

52. Nous traduisons ainsi « das Bekannte », ce qui est familier, notoire, et par suite non pensé.

53. Dans la philosophie de l'esprit de 1805, la gradation : intuition, mémoire, représentation, concept, nous fait assister à cette assimilation de l'objet par la pensée.

54. Hegel va développer ici sa conception de l'analyse, — le pouvoir du négatif. La puissance de l'entendement qui n'est pas seulement notre entendement, mais encore l'entendement des choses, est la puissance de diviser et de donner un être-là à ce qui est séparé.

doute cette analyse aboutit seulement à des pensées qui sont elles-mêmes bien-connues, qui sont des déterminations solides et fixes. Mais c'est un moment essentiel que ce *séparé*, cette non-réalité effective; c'est, en effet, seulement parce que le concret se divise et se fait non effectivement réel qu'il est ce qui se meut. L'activité de diviser est la force et le travail de l'*entendement*, de la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit, ou plutôt de la puissance absolue. Le cercle qui repose en soi fermé sur soi, et qui, comme substance, tient tous ses moments, est la relation immédiate qui ne suscite ainsi aucun étonnement. Mais que l'accidentel comme tel, séparé de son pourtour, ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, du pur moi. La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force. La beauté sans force hait l'entendement, parce que l'entendement attend d'elle ce qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir. Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif, (comme quand nous disons d'une chose qu'elle n'est rien, ou qu'elle est fausse, et que, débarrassé alors d'elle, nous passons sans plus à quelque chose d'autre), mais l'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être. Ce pouvoir est identique à ce que nous avons nommé plus haut sujet; sujet, qui en donnant dans son propre élément un être-là à la déterminabilité dépasse l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire l'immédiateté qui seulement est en général, et devient ainsi la substance authentique, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors de soi, mais qui est cette médiation même[55]

55. Réévaluation, elle-même romantique, dit à juste titre E. de Negri (t. I, p. 28), de l'entendement, la force qui brise l'unité immédiate de la vie, et engendre le plus profond déchirement. Mais le culte romantique de la beauté

Ainsi le représenté devient propriété de la pure conscience de soi; mais cette élévation à l'universalité en général n'est pas encore le processus complet de la culture; elle en constitue seulement un côté. — Le genre d'étude propre à l'antiquité se distinguait de celui des temps modernes en ce qu'il était proprement le processus de formation et de culture de la conscience naturelle. Examinant et éprouvant chaque partie de sa réalité humaine, philosophant sur tout ce qui se rencontrait, l'individu se formait à une universalité intimement solidaire des faits[56]. Dans les temps modernes au contraire l'individu trouve la forme abstraite toute préparée; l'effort tendu pour la saisir et pour se l'approprier est seulement l'extériorisation de l'intérieur, privée de médiation, est la formation abrégée de l'universel plutôt qu'une production de celui-ci à partir du concret et de la multiple variété de l'être-là. C'est pourquoi la tâche ne consiste plus tellement maintenant à purifier l'individu du mode de l'immédiateté sensible pour faire de lui une substance pensée et pensante, mais elle consiste plutôt en une tâche opposée : actualiser l'universel et lui infuser l'esprit grâce à la suppression des pensées déterminées et solidifiées. Mais il est beaucoup plus difficile de rendre fluides les pensées solidifiées que de rendre fluide l'être-là sensible[57]. La raison s'en trouve dans ce qui a été dit précédemment; ces déterminations ont le moi, la puissance du négatif ou la pure réalité effective pour substance et pour élément de leur être-là; les déterminations sensibles ont au contraire pour substance l'immédiateté impuissante et abstraite, ou l'être comme tel. Les pensées deviennent fluides quand la pure pensée, cette *immédiateté* intérieure, se connaît comme moment, ou quand la pure certitude de soi-même fait abstraction de soi; pour cela elle ne doit pas s'écarter ou se mettre à part, mais elle doit abandonner la *fixité* de son auto-position, soit la fixité du pur concret qui est le moi lui-même en opposition au contenu distinct, soit la fixité des différences qui, posées

immaculée (Novalis) ne sait que fuir ce déchirement. La vraie vie de l'esprit, au contraire, surmonte cette séparation en prenant sur soi le négatif, et en niant cette négation.

56. Socrate.

57. La tâche pédagogique moderne est en quelque sorte inverse de la tâche pédagogique antique. L'individu moderne vit dans le monde des pensées abstraites; le travail de l'entendement a abouti à des oppositions et à des séparations solidifiées, il faut maintenant rendre à nouveau fluides ces déterminabilités, telle est la tâche que se proposera Hegel dans sa *Logique*.

dans l'élément de la pure pensée, participent alors à cette inconditionnalité du moi. Au moyen de ce mouvement, ces pures pensées deviennent *concepts*, et sont alors ce qu'elles sont en vérité, des auto-mouvements, des cercles; elles sont ce que leur substance est, des essentialités spirituelles [58].

Ce mouvement des pures essentialités constitue la nature de la scientificité en général. Considéré comme liaison du contenu, ce mouvement est la nécessité et l'expansion de ce contenu en un tout organique. Grâce à ce mouvement le chemin par lequel le concept du savoir est atteint, devient lui-même aussi un devenir nécessaire et complet. Alors cette préparation du savoir cesse d'être une manière contingente de philosopher qui s'attache à tel ou tel sujet, à telles ou telles relations, à telles ou telles pensées d'une conscience encore imparfaite selon la contingence des rencontres, ou qui cherche à fonder le vrai par des ratiocinations sans direction, des conclusions et des déductions de pensées déterminées; mais ce chemin moyennant le mouvement du concept, embrasse dans sa nécessité le monde intégral de la conscience.

Une telle présentation constitue ainsi la *première* partie de la science, parce que l'être-là de l'esprit, en tant que premier, n'est pas autre chose que l'immédiat ou le commencement; mais le commencement n'est pas encore son retour en soi-même [59]. L'*élément de l'être-là immédiat* est donc le caractère par lequel cette partie de la science se distingue des autres. L'indication de cette différence conduit à discuter quelques idées établies qui se présentent ordinairement à ce sujet.

III

1. L'être-là immédiat de l'esprit, *la conscience*, possède les deux moments : celui du savoir et celui de l'objectivité qui est le négatif à l'égard du savoir [60]. Quand l'esprit se développe dans

58. Le « Moi = Moi » est le soutien des pensées déterminées qui participent ainsi de l'inconditionnalité du Moi.

59. Différence entre la *Phénoménologie*, comme première partie de la science, et la *Logique* à laquelle Hegel pense particulièrement quand il écrit cette préface.

60. La phénoménologie est la science de la conscience, « en tant que la cons-

cet élément de la conscience et y étale ses moments, cette opposition échoit à chaque moment particulier, et ils surgissent tous alors comme des figures de la conscience. La science de ce chemin est la science de l'*expérience* que fait la conscience; la substance avec son mouvement est considérée comme objet de la conscience. La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce qui est dans son expérience; en effet, ce qui est dans cette expérience est seulement la substance spirituelle, et en vérité comme *objet* de son propre Soi. L'esprit cependant devient objet parce qu'il est ce mouvement : devenir *à soi-même un autre*, c'est-à-dire, devenir *objet de son propre soi*, et supprimer ensuite cet être-autre[61]. Et on nomme justement expérience ce mouvement au cours duquel l'immédiat, le non-expérimenté, c'est-à-dire l'abstrait, appartenant soit à l'être sensible, soit au simple seulement pensé, s'aliène et de cet état d'aliénation retourne à soi-même; c'est seulement alors quand il est aussi propriété de la conscience que l'immédiat est présenté dans sa réalité effective et dans sa vérité.

L'inégalité qui prend place dans la conscience entre le moi et la substance, qui est son objet, est leur différence, le *négatif* en général. On peut l'envisager comme le *défaut* des deux, mais il est en fait leur âme ou ce qui les meut tous les deux; c'est pour cette raison que quelques anciens ont conçu le vide comme moteur, concevant bien par là le moteur comme le *négatif*, mais ne concevant pas encore le négatif comme le Soi. — Si maintenant ce négatif se manifeste en premier lieu comme inégalité du moi avec l'objet, il est aussi bien inégalité de la substance avec soi-même. Ce qui paraît se produire en dehors d'elle, être une activité dirigée contre elle, est sa propre opération; et elle se montre être essentiellement sujet. La substance étant ainsi montrée complètement, l'esprit a rendu son propre être-là égal à son essence; il est alors à soi-même objet tel qu'il est, et l'élément abstrait de l'immédiateté et de la séparation du savoir et de la

cience est en général le savoir d'un objet, ou extérieur ou intérieur ». La conscience, dans un sens large a ainsi trois degrés, selon la nature de son objet. L'objet est ou bien l'objet extérieur, ou le Moi lui-même, ou enfin quelque chose d'objectif appartenant au Moi (la pensée). La science de la conscience se divise donc en : conscience, conscience de soi, raison. Cf. Hegel, *Philos. Propädeutik, Phänomenologie*, §§ 6 et 9, cité par E. de Negri, p. 31.

61. La « phénoménologie » est un moment nécessaire, puisqu'il est nécessaire que l'esprit s'aliène ou se devienne objet à soi-même, de même qu'il est nécessaire qu'il supprime cette aliénation.

vérité est surmonté [62]. L'être est absolument médiat; il est contenu substantiel qui, aussi immédiatement, est propriété du moi; il a le caractère du soi [63], c'est-à-dire est le *concept*. C'est à ce moment que se termine la Phénoménologie de l'esprit. Ce que l'esprit se prépare dans la Phénoménologie, c'est l'élément du savoir. Dans cet élément se répandent maintenant les moments de l'esprit, dans la *forme de la simplicité*, forme qui sait son objet comme étant soi-même. Ces moments ne tombent plus l'un en dehors de l'autre dans l'opposition de l'être et du savoir, mais ils restent dans la simplicité du savoir, sont le vrai dans la forme du vrai; et leur diversité est, seulement, une diversité du contenu. Leur mouvement, qui, dans cet élément se développe en un tout organique, est la *Logique* ou *Philosophie spéculative* [64].

Cependant, puisque ce système de l'expérience de l'esprit comprend seulement la *manifestation* (ou le *Phénomène*) de l'esprit, le processus qui, à travers ce système de l'expérience, conduit à la science du vrai, ayant la *figure* du vrai, semble être seulement négatif; et on pourrait vouloir être dispensé du *négatif*, en tant que *faux*, et demander à être conduit directement et sans plus à la vérité; à quoi bon, en effet, s'embarrasser du faux ? On a déjà parlé plus haut de la thèse selon laquelle on devrait commencer brusquement par la science; à cette thèse on répondra ici en montrant plus particulièrement quelle est la constitution du négatif en général envisagé comme le *faux*. Les représentations qu'on se fait à ce sujet constituent le principal obstacle pour pénétrer dans la vérité. Ceci nous offrira l'occasion de parler de la connaissance mathématique que le savoir non-philosophique envisage comme l'idéal que la philosophie devrait chercher à atteindre, mais qu'elle a jusque-là tenté en vain d'atteindre [65].

62. De même que la diversité passe dans l'opposition et l'opposition dans la contradiction résolutrice, de même l'inégalité, en apparence extérieure, entre le *Moi* et la *Substance*, est en fait une inégalité de la substance avec elle-même, et c'est pourquoi la substance est *sujet*.

63. « Selbstisch. »

64. Quand Hegel écrit la préface (après avoir écrit toute la *Phénoménologie*), il pense à la *Logique*, dont cette Phénoménologie est la préparation. Dans la *Logique*, les moments ne se présentent plus dans l'opposition de l'être et du savoir, de la vérité (*Wahrheit*) et de la certitude (*Gewissheit*); la diversité de ces moments est seulement une diversité de contenu (être, non-être, devenir, etc...).

65. Si la Logique est la science du vrai, *comme Vrai*, la Phénoménologie

Le *Vrai* et le *Faux* appartiennent à ces pensées déterminées qui, privées de mouvement, valent comme des essences particulières, dont l'une est d'un côté quand l'autre est de l'autre côté, et qui se posent et s'isolent dans leur rigidité sans aucune communication l'une avec l'autre. A l'encontre de cette conception, on doit affirmer au contraire que la vérité n'est pas une monnaie frappée qui, telle quelle, est prête à être dépensée et encaissée[66]. *Il y a* aussi peu un faux qu'il y a un mal. Le mal et le faux ne sont sans doute pas aussi mauvais que le diable, car, comme diable, on va jusqu'à en faire des *sujets* particuliers; en tant que faux et mal, ils sont seulement des *universels*; ils ont pourtant une essence propre l'un à l'égard de l'autre. — Le faux (car il ne s'agit ici que de lui) serait l'Autre, le négatif de la substance, substance qui, comme contenu du savoir, est le vrai. Mais la substance est elle-même essentiellement le négatif, en partie comme distinction et détermination du contenu, en partie comme acte *simple* de distinguer, c'est-à-dire comme Soi et savoir en général. On peut bien savoir d'une façon fausse. Savoir quelque chose d'une façon fausse signifie que le savoir est dans un état d'inégalité avec sa substance. Mais cette inégalité est justement l'acte de distinguer en général qui est moment essentiel. De cette distinction dérive bien ensuite l'égalité des termes distingués, et cette égalité devenue est la vérité. Mais elle n'est pas la vérité dans un sens qui impliquerait l'élimination de l'inégalité, comme les scories par exemple sont expulsées du pur métal; ou encore la vérité n'est pas comme le produit dans lequel on ne trouve plus trace de l'outil; mais l'inégalité est encore immédiatement présente dans le vrai comme tel, elle y est présente comme le négatif, comme le Soi[67]. On ne peut cependant pas dire pour cela que le *faux* constitue un moment ou, certes, une partie de la vérité. Dans la locution « dans tout ce qui est faux,

est donc la science du *faux*, du moins le *négatif* se présente-t-il dans la phénoménologie comme le *faux*! Mais Hegel va montrer que le *devenir* du *Vrai* est un moment essentiel au vrai. Le *faux* est ici une désignation vulgaire du *négatif* qui est la force motrice élevant le vrai à un résultat. La positivité du vrai n'est pas sans cette négativité.

66. Lessing, *Nathan*, III, 6 (note de l'édition allemande).

67. Le Vrai est l'*égalité devenue*, et le processus au moyen duquel cette égalité s'établit est un processus essentiel qui ne disparaît pas du résultat; le mouvement du savoir qui établit le vrai et le vrai même (comme résultat) sont étroitement liés, et non pas seulement pour la connaissance, mais dans la substance même.

il y a quelque chose de vrai », les deux termes sont pris comme l'huile et l'eau, qui sans se mélanger sont assemblées seulement extérieurement l'une avec l'autre. Précisément par égard pour la signification, pour désigner le moment de l'*être-autre complet*, ces termes de vrai et de faux ne doivent plus être utilisés là où leur être-autre est supprimé. De la même façon, les expressions : *unité* du sujet et de l'objet, du fini et de l'infini, de l'être et de la pensée, etc., présentent cet inconvénient que les termes d'objet et de sujet, etc., désignent ce qu'ils sont en *dehors de leur unité*; dans leur unité ils n'ont donc plus le sens que leur expression énonce; c'est justement ainsi que le faux n'est plus comme faux, un moment de la vérité[68].

La manière *dogmatique* de penser dans le domaine du savoir et dans l'étude de la philosophie n'est pas autre chose que l'opinion selon laquelle le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fixe ou encore en une proposition qui est immédiatement sue. A de telles questions : quand César est-il né ? Combien de pieds a un stade ? etc..., on doit donner une réponse *nette*. De la même façon, il est exactement vrai que dans le triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés. Mais la nature d'une telle vérité ainsi nommée est différente de la nature des vérités philosophiques[69].

2. En ce qui concerne les vérités *historiques*, pour en faire mention en tant seulement qu'on considère en elles leur pur côté historique, on accordera facilement qu'elles concernent l'être-là singulier, un contenu sous l'aspect de sa contingence et de son caractère arbitraire; c'est-à-dire qu'elles concernent des déterminations non nécessaires de ce contenu. Mais même des vérités nues, comme celle qui est citée ci-dessus, ne sont pas sans le mouvement de la conscience de soi. Pour pouvoir connaître l'une de ces vérités, on doit se livrer à de nombreuses comparaisons, consulter des ouvrages, ou, de quelque façon que ce soit, effectuer des recherches ; encore lorsqu'il s'agit d'une intuition immé-

68. Les opposés ne sont pas la même chose en dehors de leur synthèse que dans leur synthèse. « Les opposés sont avant la synthèse quelque chose de tout autre qu'après la synthèse; avant la synthèse, ils sont des opposés et rien de plus, l'un est ce que l'autre n'est pas, et l'autre ce que l'un n'est pas » (Hegel, W., I, p. 45). L'être-autre complet correspond donc à ce qui précède la synthèse.

69. La vérité philosophique, dit Hegel (W., I, p. 27), ne peut pas s'exprimer dans une seule proposition.

diate, c'est seulement la connaissance de celle-ci accompagnée de ses justifications qui est considérée comme ayant une valeur vraie, quoique, à la rigueur, le résultat nu doive être seulement ce dont on a à s'occuper.

En ce qui concerne les vérités *mathématiques*, on considérerait encore moins comme un géomètre celui qui saurait (par cœur), *extérieurement*[70], les théorèmes d'Euclide, sans savoir leurs démonstrations, sans les savoir, pour s'exprimer par contraste, *intérieurement*. On tiendrait également pour non satisfaisante la connaissance de la relation bien connue des côtés d'un triangle rectangle, acquise par la mesure de beaucoup de triangles rectangles. Toutefois l'*essentialité* de la démonstration n'a pas encore dans la connaissance mathématique la signification et la nature qui en feraient un moment du résultat même; mais dans ce résultat un tel moment est dépassé et a disparu. En tant que résultat, le théorème est bien un théorème *reconnu comme un théorème vrai*[71]; mais cette circonstance surajoutée ne concerne pas son contenu, elle concerne seulement sa relation au sujet connaissant; le mouvement de la démonstration mathématique n'appartient pas au contenu de l'objet, mais est une opération *extérieure* à la chose. Par exemple la nature du triangle rectangle ne se dispose pas elle-même de la façon représentée dans la construction nécessaire pour démontrer la proposition exprimant la relation du triangle même; tout le processus dont sort le résultat est seulement un processus de la connaissance, un moyen de la connaissance. — Dans la connaissance philosophique aussi le devenir de l'*être-là* comme tel est différent du devenir de l'*essence* ou de la nature interne de la chose[72]. Mais la connaissance philosophique contient en premier lieu les deux types de devenir, tandis qu'au contraire la connaissance mathématique présente seulement le devenir de l'*être-là*, c'est-à-dire de l'être de la nature de la chose dans la *connaissance* comme telle. En second

70 Hegel oppose « auswendig » et « inwendig ».

71. « Ein als wahr eingesehenes. » Hegel veut dire que l'essentialité de la preuve concerne en mathématique, la *connaissance*, non l'*objet* lui-même : la démonstration est extérieure à la chose, n'est pas un moment de son développement; elle appartient seulement à l'esprit qui connaît.

72. « Dasein » et « Wesen ». Nous traduisons littéralement « Dasein », par être-là, réservant le mot existence pour traduire « Existenz ». Mais, comme le note Hegel dans la *Logique* (W., III, p. 96), la signification spatiale est symbolique. Le Dasein est l'être *immédiatement* déterminé, l'être qui a encore la réflexion à l'extérieur de soi.

lieu la connaissance philosophique unifie aussi ces deux mouvements particuliers. La naissance intérieure ou le devenir de la substance est un passage sans coupure dans l'extériorité ou dans l'être-là; elle est un être pour un autre, et inversement le devenir de l'être-là est son mouvement de se retirer dans l'essence. Le mouvement est ainsi le double processus et devenir du tout; ainsi chaque moment pose en même temps l'autre, et chacun a en lui les deux moments comme deux aspects; pris ensemble ils constituent donc le tout en tant qu'ils se dissolvent eux-mêmes et se font des moments de ce tout[73].

Dans la connaissance mathématique la réflexion est une opération extérieure à la chose ; de ce fait, il résulte que la vraie chose est altérée. Sans doute le moyen, c'est-à-dire la construction et la démonstration, contient des propositions vraies, mais on doit dire aussi bien que le contenu est faux. Le triangle, dans l'exemple précédent, est démembré, ses parties sont converties en éléments d'autres figures que la construction fait naître en lui. C'est seulement à la fin que le triangle est rétabli, le triangle auquel nous avions proprement affaire et qui avait été perdu de vue au cours de la démonstration, étant mis en pièces qui appartenaient à d'autres totalités. — Ici donc nous voyons entrer aussi en jeu la négativité du contenu, et on devrait la nommer une fausseté du contenu au même titre que dans le mouvement du concept la disparition des pensées tenues pour fixes.

D'ailleurs la défectuosité propre de cette connaissance concerne aussi bien la connaissance même que sa matière en général. — En ce qui concerne la connaissance, on ne se rend pas compte tout d'abord de la nécessité de la construction. Elle ne résulte pas du concept du théorème, mais elle est imposée, et on doit obéir en aveugle à la prescription de tirer ces lignes particulières quand on en pourrait tirer une infinité d'autres, tout cela avec une ignorance égale seulement à la croyance que cela se conformera à la production de la démonstration. Cette confor-

73. La Philosophie, c'est-à-dire ici la *Logique*, connaît une dialectique de l'*être*, ou de l'être-là, dans laquelle la réflexion est extérieure aux moments, mais elle connaît une dialectique de l'*essence* dans laquelle la réflexion est une réflexion intérieure. Elle met enfin en rapport ces deux dialectiques, dans une dialectique du *concept*. Le terrain de la mathématique est au contraire la *quantité* qui appartient uniquement à la logique de l'*être*. Elle ne connaît donc qu'une réflexion extérieure, une réflexion pour la connaissance, et sa méthode ne peut être la méthode de la philosophie.

mité au but se manifeste plus tard, mais elle est seulement extérieure puisque dans la démonstration elle se montre seulement après coup. Ainsi la démonstration suit une voie qui commence en un point quelconque sans qu'on sache encore le rapport de ce commencement au résultat qui doit en sortir. Le cours de la démonstration comporte *telles* déterminations et *tels* rapports, et en écarte d'autres sans qu'on puisse se rendre compte immédiatement selon quelle nécessité cela a lieu; une finalité extérieure régit un tel mouvement.

L'*évidence* de cette connaissance défectueuse dont la mathématique est fière, et dont elle fait parade contre la philosophie, repose seulement sur la pauvreté de son *but* et sur la défectuosité de sa *matière*; cette évidence est donc d'une espèce que la philosophie doit dédaigner. — Le *but* ou le concept de la mathématique est la *grandeur*. C'est là précisément la relation inessentielle et privée du concept [74]. Le mouvement du savoir s'effectue à la surface, ne touche pas la chose même, ni l'essence, ni le concept, et n'est donc aucunement le mouvement de concevoir. — La *matière* au sujet de laquelle la mathématique garantit un trésor consolant de vérités est l'*espace* et l'*Un*. Or l'espace est l'être-là dans lequel le concept inscrit ses différences comme dans un élément vide et mort, au sein duquel ces différences sont également sans mouvement et sans vie. L'*effectivement réel* n'est pas quelque chose de spatial comme il est considéré dans la mathématique. Ce n'est pas de telles non-réalités effectives constituées comme les choses mathématiques que s'embarrassent l'intuition sensible concrète ou la philosophie. Dans un tel élément sans réalité effective il y a encore seulement un vrai sans réalité effective, fait de propositions rigides et mortes; à chacune de ces propositions on peut s'arrêter, la suivante recommence pour soi de nouveau sans que la première se meuve jusqu'à l'autre, et sans que de cette manière une connexion nécessaire surgisse à travers la nature de la chose même. En outre, en vertu de ce principe et de cet élément — et c'est en cela que consiste le formalisme de l'évidence mathématique —, le savoir suit la ligne de l'*égalité*. Car ce qui est mort, ne se mouvant pas de soi-même,

74. Cf. *Logique*, W., III, p. 179. Déjà dans la *Jenenser Logik* (W., XVIII *a*, p. 5), Hegel montre le caractère inessentiel et aconceptuel de la relation quantitative. Il critique ainsi non seulement les Mathématiques en général dans leur prétention philosophique, mais encore la *philosophie* de *Schelling*, et la théorie des *puissances* (cf., par ex., *Log.*, t. I, p. 207).

ne parvient pas à la différenciation de l'essence ni à l'opposition ou l'inégalité essentielle, et ainsi ne parvient donc pas non plus au passage de l'opposé dans l'opposé, au mouvement qualitatif et immanent, à l'auto-mouvement. En effet, ce que la mathématique considère, c'est seulement la grandeur, la différence inessentielle. Ce qui scinde l'espace en ses dimensions, et détermine les liens entre elles et en elles, c'est le concept; mais la mathématique fait abstraction de cela; elle ne considère pas, par exemple, la relation de la ligne à la surface, et quand elle compare le diamètre du cercle à la périphérie, elle se heurte à leur incommensurabilité, — une relation vraiment conceptuelle, un infini qui échappe à la détermination mathématique[75].

La mathématique immanente, dite mathématique pure, ne pose pas en regard de l'espace le temps comme *temps*, c'est-à-dire comme la seconde matière de son étude. La mathématique appliquée traite bien aussi du temps, non moins que du mouvement et d'autres choses effectivement réelles; mais les principes synthétiques — principes de ses relations qui sont déterminées au moyen de leur concept — sont empruntés par elle à l'expérience, et elle applique seulement ses formules à ces présuppositions. La mathématique appliquée fourmille de démonstrations, de principes, comme on dit, tels celui sur l'équilibre du levier, ou celui sur le rapport de l'espace et du temps dans le mouvement de chute, etc.; mais que tout cela soit donné et pris comme démonstration démontre seulement combien grand est le besoin de démontrer pour la connaissance, puisque quand elle est à court de démonstrations, elle estime l'apparence vide de démonstration et y obtient une satisfaction. Une critique de ces démonstrations serait aussi remarquable qu'instructive; pour une part, elle purifierait la mathématique de cette fausse parure; pour l'autre, elle montrerait ses limites et donc la nécessité d'un autre savoir. — En ce qui concerne le *temps*, on devrait penser qu'il constitue, comme réplique à l'espace, la matière de l'autre partie de la mathématique pure; mais le temps est le concept même

75. Sur l'espace et le temps, comme concepts, cf. les analyses de la *Jenenser Realphilosophie* de 1805-1806 (W., XX, pp. 5 à 13). Sur les relations conceptuelles des dimensions de l'espace, Hegel a donné une note suggestive à propos de *Cavalieri* dans la *grande Logique* (p. 310). Cf. également, sur la signification conceptuelle du calcul infinitésimal, les notes sur Descartes, Newton, Lagrange, etc. (*Logique*, p. 239 : la déterminabilité conceptuelle de l'infini mathématique).

étant-là. Le principe de la *grandeur* — la différence sans concept — et le principe de l'*égalité* — l'unité abstraite sans vitalité — ne sont pas en mesure de s'occuper de cette pure inquiétude de la vie et de ce processus d'absolue distinction. Aussi c'est seulement comme paralysée, ou comme l'*Un*, que cette négativité devient la seconde matière de cette connaissance; cette connaissance étant une opération extérieure, rabaisse ce qui se meut soi-même à une matière pour réussir à y avoir un contenu indifférent, extérieur et sans vitalité [76].

3. La philosophie, au contraire, ne considère pas la détermination *inessentielle*, mais la détermination en tant qu'elle est essentielle; ce n'est pas l'abstrait, ou ce qui est privé de réalité effective qui est son élément ou son contenu, mais c'est l'*effectivement réel*, ce qui se pose soi-même, ce qui vit en soi-même, l'être-là qui est dans son concept. L'élément de la philosophie est le processus qui engendre et parcourt ses moments, et c'est ce mouvement dans sa totalité qui constitue le positif et la vérité de ce positif. Cette vérité inclut donc aussi bien le négatif en soi-même, ce qui serait nommé le faux si on pouvait le considérer comme ce dont on doit faire abstraction. Ce qui est en voie de disparition doit plutôt être lui-même considéré comme essentiel; il ne doit pas être considéré dans la détermination d'une chose rigide qui, coupée du vrai, doit être abandonnée on ne sait où en dehors du vrai; et le vrai, à son tour, ne doit pas être considéré comme un positif mort gisant de l'autre côté. La Manifestation est le mouvement de naître et de périr, mouvement qui lui-même ne naît ni ne périt, mais qui est en soi, et constitue la réalité effective et le mouvement de la vie de la vérité. Le vrai est ainsi le délire bachique dont il n'y a aucun membre qui ne soit ivre; et puisque ce délire résout en lui immédiatement chaque moment qui tend à se séparer du tout, — ce délire est aussi bien le repos translucide et simple. Dans la justice de ce mouvement ne subsistent ni les figures singulières de l'esprit, ni les pensées déterminées; mais de même qu'elles sont des moments négatifs et en voie de diparaître, elles sont aussi des moments positifs et nécessaires. — Dans le *tout* du mouvement, considéré comme en repos,

76. « L'esprit est temps », avait dit Hegel dans le cours de 1803. Sur le concept du temps — cette pure inquiétude — concept si important dans la philosophie hégélienne, cf. l'étude de A. Koyré, *Hegel à Iéna*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse de Strasbourg* avril 1934.

ce qui vient à se distinguer en lui, et à se donner un être-là particulier, est préservé comme quelque chose qui a une *réminiscence* de soi, comme quelque chose dont l'être-là est le savoir de soi-même, tandis que ce savoir de soi-même est non moins immédiatement être-là [77].

Il pourrait paraître nécessaire d'indiquer au début les points principaux concernant la *méthode* de ce mouvement ou de la science. Mais son concept se trouve dans ce qui a déjà été dit, et sa présentation authentique n'appartient qu'à la Logique, ou plutôt est la Logique même. La méthode, en effet, n'est pas autre chose que la structure du tout exposé dans sa pure essentialité. Cependant, quant à l'opinion qui a régné jusqu'à maintenant sur ce point, nous devons avoir conscience que le système des représentations se rapportant à la méthode philosophique appartient à une culture désormais dépassée. — Cela pourrait avoir un accent vantard ou révolutionnaire, quoique ce soit là un ton dont je me sais fort éloigné ; mais on doit bien considérer que l'appareil scientifique que nous offre la mathématique — explications, divisions, axiomes, séries de théorèmes et leurs démonstrations, principes avec leurs conséquences et conclusions —, tout cela a, pour le moins, déjà *vieilli* dans l'opinion [78]. Quoique son incapacité ne soit pas encore aperçue clairement, on n'en fait toutefois que peu ou point d'usage; si cette méthode n'est pas en soi désapprouvée, elle n'est pourtant pas aimée; mais nous devons croire que ce qui est excellent s'applique et se fait aimer. Il n'est cependant pas difficile de se rendre compte que la manière d'exposer un principe, de le soutenir avec des arguments, de réfuter également par des arguments le principe opposé, n'est pas la forme dans laquelle la vérité peut se manifester. La vérité est le mouvement d'elle-même en elle-même, tandis que cette méthode est la connaissance qui est extérieure à la matière. C'est pourquoi elle est particulière à la mathématique, et on doit la laisser à la mathématique qui, comme on l'a noté, a pour principe propre la relation privée du concept, la relation de grandeur, et a pour matière

77. Dans le tout du mouvement, l'être déterminé, le *positif* (dans le sens des travaux de jeunesse) est à la fois nié et conservé, il est intériorisé (*Erinnerung*).

78. Il s'agit de la méthode mathématique utilisée en philosophie par Spinosa et Wolf. — Hegel critiquait également dans son œuvre sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling « la tendance à fonder » de Reinhold (W., I, p. 99).

l'espace mort et l'Un également mort. Cette méthode peut aussi, dans un style plus libre, c'est-à-dire mélangée de plus d'arbitraire et de contingence, subsister dans la vie courante, dans un entretien ou dans une information historique qui satisfont la curiosité plus que la connaissance, comme c'est aussi à peu près le cas pour une préface[79]. Dans la vie courante, la conscience a pour contenu des connaissances, des expériences, des concrétions sensibles, et aussi des pensées, des principes, bref tout ce qui lui est donné et vaut comme un être ou une essence solide et stable. La conscience suit en partie ce contenu, elle interrompt en partie la connexion en exerçant son libre arbitre sur un tel contenu; elle se comporte comme ce qui détermine et manipule ce contenu de l'extérieur. La conscience reconduit ce contenu à quelque chose qui lui semble certain, même si cette certitude est l'impression de l'instant; et la conviction est satisfaite quand elle est parvenue à une zone de repos qui lui est bien connue.

Mais si la nécessité du concept bannit l'allure déliée de la conversation ratiocinante, autant que la procédure de la pédanterie scientifique, on ne doit pas pour cela substituer au concept l'anti-méthode du pressentiment et de l'enthousiasme, et l'arbitraire de ces discours prophétiques qui déprécient non seulement cette scientificité, mais toute scientificité en général[80].

Quand la *Triplicité* qui, chez Kant, était encore morte, privée du concept et retrouvée par instinct, eut été élevée à sa signification absolue, la forme authentique y étant exposée dans son contenu authentique, le concept de la science surgit[81]; mais on ne peut encore attribuer une valeur scientifique à l'usage actuel d'une telle forme, usage d'après lequel nous la voyons réduite à un schéma sans vie, à une ombre à proprement parler, comme nous voyons l'organisation scientifique réduite à un tableau[82]. —

79. Cf. le début de cette préface.

80. La critique de cette méthode mathématique en philosophie, ne signifie pas la critique de toute méthode, et surtout ne signifie pas l'abandon à l'irrationalisme romantique. Nous traduisons le terme « räsonnieren », que Hegel prend en mauvaise part, par ratiociner.

81. Kant a « conçu la pensée, comme entendement, comme forme véritable, c'est-à-dire comme triplicité » (*Glauben und Wissen*, I, p. 274). Dans cette triplicité est contenue la possibilité de l'à-postériori et de l'union de l'à-postériori et de l'à-priori.

82. Hegel va critiquer l'usage de cette triplicité dans la « philosophie de la nature » de Schelling. Cette triplicité est devenue un pur formalisme; pour Schelling le schéma sensible de la nature était l'aimant avec la dualité de ses pôles.

Ce formalisme dont on a parlé plus haut en général, et dont nous voulons signaler ici plus précisément la manière, croit avoir conçu et exprimé la nature et la vie d'une formation quand il en a affirmé comme prédicat une détermination du schéma, — soit la subjectivité ou l'objectivité, soit le magnétisme ou l'électricité, etc., ou encore la contraction ou l'expansion, l'orient ou l'occident, etc.; un tel jeu peut être multiplié à l'infini puisque, dans cette manière de procéder, chaque détermination ou formation peut être réutilisée à son tour par les autres comme forme ou moment du schéma, et que chacune par gratitude peut rendre le même service à l'autre, — un cercle de réciprocités par le moyen duquel on n'expérimente pas ce qu'est la chose même, ni ce qu'est l'une, ni ce qu'est l'autre. On reçoit de l'intuition vulgaire des déterminations sensibles qui, indubitablement, doivent *signifier* quelque chose d'autre que ce qu'elles disent; d'autre part, ce qui est en soi signifiant, les pures déterminations de la pensée, (sujet, objet, substance, cause, universel, etc.), sont appliquées avec autant d'irréflexion et d'absence de critique que dans la vie quotidienne et utilisées de la même façon qu'on emploie les termes de force et faiblesse, d'expansion et de contraction; en conséquence, cette métaphysique est aussi peu scientifique que ces représentations sensibles[83].

Au lieu de la vie intérieure et de l'auto-mouvement de son être-là, une telle déterminabilité simple de l'intuition, c'est-à-dire ici du savoir sensible, est exprimée d'après une analogie superficielle, et cette application extérieure et vide de la formule est nommée *construction*[84]. — Ce formalisme subit le même sort que tout formalisme. Combien doit être dure la tête à qui, en un quart d'heure, on ne pourrait inculquer qu'il y a des maladies asthéniques, sthéniques, et indirectement asthéniques, et qu'il y a autant de méthodes curatives, et qui ne pourrait espérer, quand un tel enseignement suffisait à cela il n'y a pas si long-

83. Schelling avait tenté de construire la nature à l'aide d'un jeu d'oppositions; en fait c'est toujours la même opposition, la même *polarité* qui se représente à différents étages; de sorte qu'on retrouve aux étages supérieurs le même schéma. Par exemple, Schelling dit (*Allegemeine Deduction des dynamischen Prozesses*, § 1) : « La plante représente le pôle carbone; l'animal, le pôle azote. L'animal est donc le pôle sud, la plante le pôle nord. »

84. Kant avait parlé le premier d'une *construction* de la matière, à partir de deux forces fondamentales, répulsion et attraction. — Hegel reproche ici à Schelling de ne pas penser le *contenu même*, mais de lui appliquer de l'*extérieur* une détermination du schéma (selon une analogie superficielle).

temps, être transformé rapidement d'un routinier qu'il était en un médecin théorétique ?[85] Le formalisme de la philosophie de la nature peut se mettre à enseigner que l'entendement est l'électricité[86], ou que l'animal est l'azote, ou qu'il est égal au sud ou au nord, etc., ou les représente; il peut l'enseigner nu et cru, comme on vient de l'exprimer, ou l'assaisonner de plus de terminologie encore; l'incompétence pourra bien tomber dans une stupeur admirative devant une semblable force capable de rassembler des éléments en apparence si éloignés, devant la violence que le sensible en repos subit par ce lien et qui lui confère l'apparence d'un concept, tandis que la tâche essentielle qui est d'exprimer le concept même ou la signification de la représentation sensible est épargnée ; l'incompétence pourra s'incliner devant une si profonde génialité, se réjouir de l'ingénuité heureuse de telles déterminations parce qu'elles suppléent le concept abstrait par quelque chose d'intuitif en le rendant ainsi plus agréable; elle pourra se féliciter de se sentir une affinité instinctive pour cette glorieuse façon de procéder. Le truc d'une telle sagesse est aussi rapidement appris qu'il est facile à pratiquer. Mais sa répétition, quand le truc est bien connu, est aussi insupportable que la répétition d'un tour de prestidigitation une fois qu'on l'a pénétré. L'instrument de ce formalisme monotone n'est pas plus difficile à manier que la palette d'un peintre sur laquelle se trouveraient seulement deux couleurs, par exemple le rouge et le vert, l'une employée pour la scène historique, l'autre pour les paysages selon la demande. — Il serait difficile de décider ce qui est le plus grand, la facilité avec laquelle tout ce qui est dans ciel, sur et sous la terre est plâtré avec une telle sauce de couleurs, ou la vanité qui se félicite de l'excellence d'un procédé aussi universel; l'un sert d'appui à l'autre. Le résultat de cette méthode, consistant à revêtir tout le céleste et le terrestre, toutes les figures naturelles et spirituelles du couple de déterminations du schéma universel, et consistant de cette façon à tout

85. Probablement une allusion assez méchante à Schelling qui avait exercé la médecine. Dans sa lettre du 2 novembre 1807, Schelling, en accusant réception de la *Phénoménologie*, semble dire qu'une conciliation est possible « sauf sur une chose » (cité par E. de Negri qui renvoie à l'introduction de Bolland à son édition de la *Phénoménologie*).

86. Schelling, *Darstellung*...., § 152. L'entendement est l'électricité, parce que l'électricité représente le dédoublement relatif, le magnétisme représentant l'unité relative correspond plutôt à la raison.

ranger sous ce schéma, n'est rien de moins qu'un « sonnenklarer Bericht »[87] sur l'organisme de l'univers; c'est précisément un tableau qui ressemble à un squelette avec des bouts de carton collés, ou à une série de boîtes fermées avec leurs étiquettes dans une boutique d'épicier; un semblable tableau a écarté ou caché profondément l'essence vivante de la chose, et n'est pas plus clair que le squelette où les os sont sans la chair ni le sang, et que les boîtes où sont renfermées des choses sans vie. — On a déjà noté que cette manière de connaître se termine par une peinture absolument monochrome, quand, scandalisée des différences du schéma, elle les enfouit, en tant qu'appartenant à la réflexion, dans la vacuité de l'absolu, en sorte que la pure identité, le blanc sans forme est rétabli[88]. Cette uniformité de coloration du schéma et de ses déterminations sans vitalité, cette absolue identité ainsi que le passage d'une chose dans l'autre, tout cela est au même titre entendement mort et connaissance extérieure[89].

Mais ce qui est excellent non seulement ne peut échapper au destin d'être ainsi dévitalisé et déspiritualisé, d'être dépouillé et de voir sa peau portée par un savoir sans vie et plein de vanité; il doit encore reconnaître dans ce destin même la puissance que ce qui est excellent exerce sur les âmes, sinon sur les esprits; il faut y reconnaître le perfectionnement vers l'universalité, et la déterminabilité de la forme, en quoi consiste son excellence, et qui rend seulement possible l'utilisation de cette universalité d'une façon superficielle.

A la science il est permis de s'organiser seulement par la vie propre du concept[90]; la déterminabilité tirée du schéma et appliquée de l'extérieur à l'être-là est dans la science au contraire,

87. Allusion sarcastique à l'œuvre de Fichte de 1801 : *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie.*

88. Après cette philosophie de la nature (en deux couleurs), il y a une philosophie de l'identité en une seule. C'est alors l'intuition de la « nuit où toutes les vaches sont noires ».

89. On notera que Hegel parle de l'entendement (*Verstand*), dans cette préface, en deux sens. Il commence par une polémique contre le romantisme et une philosophie de l'intuition qui écarte l'*entendement*. Il revalorise alors l'entendement; mais, d'autre part, cette philosophie de l'intuition, étant extérieure à la chose, est en fin de compte un formalisme de l'entendement. L'entendement dans le premier sens est ce qui détermine les différences et les déterminabilités, mais, dans le second sens, il est ce qui solidifie ces différences et s'oppose à leur devenir, et à leur synthèse réelle.

90. Hegel oppose ici sa propre conception au formalisme vide et extérieur de la philosophie de la nature.

l'âme, se mouvant elle-même, du contenu plein. D'une part, le mouvement de l'étant consiste à devenir à soi-même un autre en se faisant contenu immanent de soi-même; d'autre part, l'étant reprend en soi-même ce déploiement ou cet être-là sien, c'est-à-dire qu'il fait de soi-même un *moment* et, en se simplifiant, se réduit à la déterminabilité. Dans le premier mouvement, la *négativité* est l'opération de distinguer et de poser l'*être-là*; dans le retour en soi-même, la négativité est le devenir de la *simplicité déterminée*. De cette façon, le contenu montre que sa déterminabilité n'est pas reçue d'un autre et n'est pas apposée sur lui; mais il se la donne à soi-même et se range de soi-même à un moment et à une place du tout[91]. L'entendement usant de tableaux garde pour soi la nécessité et le concept du contenu, ce qui constitue le concret, la réalité effective et le mouvement vivant de la chose qu'il range; ou plutôt il ne garde pas cela pour soi, mais il ne le connaît pas, car s'il avait cette capacité de pénétrer[92] dans la chose, il la montrerait bien. De tout cela il n'éprouve même pas le besoin; autrement il renoncerait à sa schématisation, ou du moins ne se satisferait pas d'un savoir qui ne va pas au-delà d'une indication du contenu, car l'entendement donne seulement l'indication du contenu, mais il ne fournit pas le contenu même. — S'il s'agit d'une déterminabilité, par exemple le magnétisme, qui est en soi concrète ou effectivement réelle, elle est pourtant réduite à quelque chose de mort, parce qu'elle sert seulement de prédicat à un autre être-là, mais n'est pas reconnue comme vie immanente de cet être-là; on ne connaît pas de quelle façon elle a en lui sa production d'elle-même intrinsèque et particulière, et de quelle façon elle s'y représente. L'entendement formel laisse à d'autres le soin d'ajouter cela qui est pourtant la tâche princi-

91. Hegel expose ici sa conception de la triplicité (cette union de l'à priori et de l'à postériori). L'*étant* se développe, il devient autre à soi-même; c'est là le moment de l'extériorité et de l'aliénation; mais il nie cette première négation, et comme dit Hegel « retourne en soi-même ». Dans ce retour en soi-même il s'abaisse à une déterminabilité, il est un moment simple du tout, un « *idéel* ». La déterminabilité de cet être-là ne lui est donc pas appliquée de l'extérieur, c'est lui-même qui se la donne dans son devenir; et le savoir n'a ici qu'à suivre le mouvement du contenu, sans lui appliquer une forme qui lui serait étrangère. On remarquera l'effort de Hegel pour ne pas séparer la vie originale d'un contenu concret de la pensée de ce contenu. L'acte de l'intellection (au sens d'intellectus) dont Hegel va parler plus loin est véritablement un oubli de soi, un enfoncement du savoir dans son objet, une expérience.

92. Einsicht.

pale. — Au lieu de pénétrer dans le contenu immanent de la chose, cet entendement surpasse toujours le tout et se fixe au-dessus de l'être-là singulier dont il parle, c'est-à-dire qu'en fait il ne le voit pas. Par contre, la connaissance scientifique exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet ou, ce qui signifie la même chose, qu'on ait présente et qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet. S'absorbant ainsi profondément dans son objet, elle oublie cette vue d'ensemble superficielle qui est seulement la réflexion du savoir en soi-même hors du contenu [93]. Mais enfoncée dans la matière, procédant selon le mouvement propre de cette matière, cette connaissance scientifique finit par retourner en soi-même; pas avant cependant que le remplissement ou le contenu, en se retirant lui-même en soi-même et en se simplifiant dans la déterminabilité, ne se soit abaissé lui-même au côté d'un être-là et ne soit passé dans sa vérité supérieure. Alors, le tout simple, s'omettant soi-même au cours du mouvement, réémerge de cette richesse au sein de laquelle sa réflexion semblait perdue.

En général, puisque la substance, comme on l'a exprimé ci-dessus, est en elle-même sujet, tout contenu est aussi la réflexion de soi-même en soi-même. La subsistance ou la substance d'un être-là est son égalité avec soi-même, car son inégalité avec soi-même serait sa dissolution. Mais l'égalité avec soi-même est la pure abstraction, et cette abstraction est la *pensée*. Si je dis « *qualité* », je dis la déterminabilité simple; au moyen de la qualité un être-là est distinct d'un autre, ou est justement un être-là, il est pour soi-même ou il subsiste moyennant cette simplicité à l'égard de soi-même. Mais ainsi il est essentiellement la *pensée*. — C'est ici qu'on conçoit que l'être est pensée, ici se trouve à sa place cette façon de voir qui tente d'éviter les discours habituels privés de concept au sujet de l'identité de la pensée et de l'être. — Du fait maintenant que la subsistance de l'être-là est l'égalité avec soi-même ou la pure abstraction, elle est l'abstraction de soi de soi-même, ou elle est elle-même son inégalité avec soi et sa dissolution — sa propre intériorité et son mouvement de se reti-

93. Cet enfoncement dans l'objet, l'effort de comprendre. « Anstrengung des Begriffs », voilà ce que réclame Hegel contre un idéalisme vide qui trouve toujours le moi dans son aridité. Ce mouvement de la compréhension n'est pas l'intuition, car l'intuition est par nature immobile, c'est le *concept* (*Begriff*), et le concept est à la fois l'auto-mouvement de la chose et l'acte de la comprendre.

rer en soi-même — son devenir[94]. Etant donnée cette nature de l'étant, et en tant que l'étant a cette nature pour le savoir, ce savoir n'est plus l'activité qui manipule le contenu comme une chose étrangère, ni la réflexion en soi-même en dehors du contenu; la science n'est pas cet idéalisme qui, à la place du dogmatisme de l'*assertion*, prendrait la forme du dogmatisme de l'*assurance* ou du dogmatisme de la *certitude de soi-même*[95]. — Mais le savoir voit le contenu retourner dans sa propre intériorité; et l'activité du savoir est plutôt immergée dans ce contenu, car elle est le soi immanent du contenu; et elle est en même temps retournée en soi-même, car elle est la pure égalité avec soi-même dans l'être-autre. Ainsi, cette activité du savoir est la ruse qui, paraissant se retenir d'agir, voit comment la vie concrète de la déterminabilité, en cela même qu'elle croit s'occuper de sa conservation de soi et de son intérêt particulier, fait en vérité l'inverse, est elle-même l'opération de se dissoudre et de se faire un moment du tout[96].

On a indiqué plus haut la signification de l'*entendement* du côté de la conscience de soi de la substance; d'après ce qu'on vient de dire, sa signification, selon la détermination de la substance même, comme substance dans l'élément de l'être, doit être maintenant claire[97]. — L'être-là est qualité, déterminabilité égale à soi-même, ou simplicité déterminée, pensée déterminée. Ceci est l'entendement de l'être-là. Ainsi il est le « νοῦς », et c'est comme tel qu'Anaxagore reconnut d'abord l'essence. Ceux qui vinrent après lui conçurent d'une façon plus déterminée la

94. C'est toute la dialectique de la qualité, de l'être-là, c'est-à-dire de l'être immédiatement déterminé se refusant à la communauté avec les autres; mais cet être-là passe nécessairement dans son devenir. Cf. la *Logique*, W., III, p. 95.

95. Le dogmatisme de l'assertion est la *philosophie kantienne* qui affirme les catégories sans les déduire; le dogmatisme de l'assurance ou de la certitude de soi-même est la philosophie du *savoir immédiat*.

96. Cette idée de *ruse* se retrouve dans toute la philosophie hégélienne et particulièrement dans la philosophie de l'histoire. Le savoir est une *ruse*, parce que s'oubliant lui-même dans son objet, il voit cet objet devenir et se faire un moment du tout, c'est-à-dire se réfléchir dans ce savoir. Tout être déterminé paraît s'affirmer lui-même et se maintenir dans son être, par exemple l'être vivant, mais justement dans ce développement de soi, il se nie lui-même, il réalise sa propre négation.

97. Il y a aussi un entendement de l'être; en tant que l'être est qualité, être-là, l'entendement est objectif. Hegel exprime déjà cette idée dans *Glauben und Wissen* (W., I, p. 247), en parlant de l'entendement de la conscience et de l'entendement de la Nature.

nature de l'être-là, comme « εἶδος » no « ἰδέα », c'est-à-dire comme *universalité déterminée*, comme *espèce*. L'expression d'espèce paraîtra sans doute trop ordinaire et trop mesquine pour les idées, pour le beau, le sacré et l'éternel qui sévissent de nos jours. En fait, cependant, l'idée n'exprime ni plus ni moins que l'espèce. Mais nous voyons souvent maintenant une expression qui désigne un concept d'une façon déterminée, méprisée et rejetée au profit d'une autre, qui, sans doute parce qu'elle appartient à une langue étrangère, entoure le concept de nuées et résonne ainsi d'une façon plus édifiante. — C'est justement parce que l'être-là est déterminé comme espèce qu'il est pensée simple; le « νοῦς », la simplicité est la substance. En vertu de cette simplicité ou de cette égalité avec soi-même, la substance se manifeste comme solide et permanente. Mais cette égalité avec soi-même est aussi bien négativité, et c'est pourquoi cet être-là solide passe dans sa propre dissolution. La déterminabilité paraît d'abord être telle seulement parce qu'elle se rapporte à quelque chose d'*autre*, et son mouvement paraît lui être imprimé par une puissance étrangère, mais justement dans cette *simplicité* de la pensée même est impliquée que la déterminabilité a son être-autre en elle-même et qu'elle est auto-mouvement; en effet, cette simplicité de la pensée est la pensée se mouvant et se différenciant elle-même, elle est la propre intériorité, le *concept pur*. Ainsi, l'*entendement* est un devenir, et en tant que ce devenir il est la *rationalité*[98]

La nature de ce qui est consiste à être dans son propre être son propre concept. C'est en cela que se trouve, en général, la *nécessité logique* : elle seule est le rationnel et le rythme de la totalité organique; elle est savoir du contenu au même titre que ce contenu est concept et essence, en d'autres termes elle seule est l'élément spéculatif. — La formation concrète se mouvant soi-même fait de soi une déterminabilité simple; ainsi, elle s'élève à la forme logique et est dans son essentialité. Son être-là

98. L'entendement des choses est leur finité qui n'est pas seulement finité pour l'esprit humain, mais qui est un moment nécessaire dans l'être, le moment de la séparation et de l'opposition; ce moment doit se nier, et cette négation est intérieure, elle est le devenir spontané du terme fixé et solidifié; ce devenir de l'entendement est la rationalité, en tant qu'il est devenir intérieur de la chose; et précisément en tant que telle, la « chose même » est concept, c'est-à-dire auto-mouvement. On voit alors quel sens il faut donner à la phrase qui suit et dans laquelle Hegel résume sa philosophie, « l'être est concept », ce qui revient à dire que « la substance est sujet ».

concret est seulement ce mouvement; il est immédiatement être-là logique. Il est donc inutile d'appliquer de l'extérieur le formalisme au contenu concret; le contenu est en lui-même un passage dans le formalisme; mais alors ce formalisme cesse d'être extérieur, car la forme est elle-même le devenir intrinsèque du contenu concret.

Cette nature de la méthode scientifique selon laquelle, d'une part, elle n'est pas séparée du contenu et, de l'autre, détermine d'elle-même son propre rythme a, comme on l'a déjà mentionné, sa présentation propre dans la philosophie spéculative. — Ce qu'on dit ici exprime bien le concept, mais ne peut pas valoir pour plus que pour une affirmation anticipée. Sa vérité ne serait pas à sa place dans cette exposition qui, en partie, a un caractère narratif. On ne la réfuterait donc pas efficacement en assurant qu'au contraire la chose n'est pas ainsi, mais se comporte de telle ou telle autre façon, en apportant et en rappelant des représentations familières présentées comme des vérités indiscutables et bien connues; ou encore en débitant et en garantissant quelque nouveauté extraite du sanctuaire de l'intuition divine intérieure. — Une telle attitude a coutume d'être la première réaction du savoir auquel on présente ce qui était inconnu, et ce, pour sauver sa propre liberté, sa propre façon de voir, sa propre autorité contre une autorité étrangère (car c'est sous cet aspect que se manifeste ce qui est appris pour la première fois). Cette attitude est prise pour écarter cette apparence et cette espèce de honte qui résiderait dans le fait que quelque chose a été appris; dans le cas contraire, celui d'un accueil favorable de ce qui n'est pas connu, une réaction correspondant à la précédente consiste en quelque chose d'analogue à ce que sont, dans un autre domaine, la rhétorique et l'action ultra-révolutionnaire[99]

IV

1. Dans *l'étude scientifique*, ce qui importe donc, c'est de prendre sur soi l'effort tendu de la conception[100]. La science

99. Allusion aux réactions allemandes en face de la Révolution française, réactions que connut bien Hegel à Tübingen, et qui furent même les siennes. Devant la nouveauté, on critique par préjugé, ou on s'enthousiasme, sans connaître vraiment « la chose même ».

100. « Die Anstrengung des Begriffs ».

exige l'attention concentrée sur le concept comme tel, sur les déterminations simples, par exemple celles de l'*être-en-soi*, de l'*être-pour-soi*, de l'*égalité avec soi-même*, etc., car ce sont de purs auto-mouvements qu'on pourrait nommer des âmes si leur nature conceptuelle ne désignait quelque chose de plus élevé que ce que ce terme désigne. L'habitude de suivre le cours des représentations s'accommode aussi mal de l'interruption de ces représentations par la pensée conceptuelle que s'en accommode mal la pensée formelle qui ratiocine ici et là avec des pensées sans réalité effective. On doit nommer cette habitude une pensée matérielle, une conscience contingente, qui est seulement enfoncée dans le contenu, et pour laquelle il est désagréable de soulever et de sortir son propre Soi de la matière et d'être près de soi. Le défaut contraire, la ratiocination [101], est la liberté détachée du contenu, la vanité errant sur ce contenu. Ce qui est exigé ici de cette vanité, c'est la tâche d'abandonner cette liberté; au lieu d'être le principe moteur et arbitraire du contenu, elle doit enfoncer cette liberté dans le contenu, laisser ce contenu se mouvoir suivant sa propre nature, c'est-à-dire suivant le Soi, en tant que Soi du contenu, et contempler ce mouvement. Renoncer aux incursions personnelles dans le rythme immanent du concept, ne pas y intervenir avec une sagesse arbitraire acquise ailleurs, cette abstention est elle-même un moment essentiel de l'attention concentrée sur le concept.

Dans l'attitude de la ratiocination il y a deux côtés à noter plus spécialement selon lesquels elle est opposée à la pensée concevante. — D'une part, cette ratiocination se comporte négativement à l'égard du contenu qu'elle appréhende; elle sait le réfuter et le réduire à néant; mais voir ce que le contenu n'est pas, c'est seulement là le *négatif*; c'est une limite suprême qui n'est pas capable d'aller au-delà de soi pour avoir un nouveau contenu; mais pour avoir encore une fois un contenu, ce genre de pensée doit ramasser quelque chose d'autre n'importe où; il est la réflexion dans le moi vide, la vanité de son savoir. — Mais cette vanité n'exprime pas seulement que le contenu est vain, elle exprime

101. « Das Räsonnieren ». Hegel signale ici les deux défauts contraires, la pensée représentative est enfoncée dans un contenu contingent qu'elle ne conçoit pas; la pensée formelle, la ratiocination, erre au-dessus du contenu; c'est une conversation brillante ou une exposition pédante; dans les deux cas, le contenu n'est pas pensé pour lui-même; car le moi n'est pas capable de s'oublier lui-même.

encore qu'une telle façon d'examiner est vaine aussi, car elle est le négatif qui n'aperçoit pas le positif en soi-même. Puisque cette réflexion ne transvalue pas sa propre négativité en contenu, elle n'est pas en général dans la chose, mais toujours l'outrepasse, et c'est pourquoi elle se figure, avec l'affirmation du vide, être toujours plus vaste que ne l'est une pensée riche de contenu. Inversement, comme on l'a déjà montré, dans la pensée concevante le négatif appartient au contenu même, et soit comme son mouvement *immanent* et sa détermination, soit comme leur *totalité*, il est lui-même le *positif*. Pris comme résultat, il est ce qui ressort de ce mouvement : le négatif *déterminé*, et donc aussi bien un contenu positif [102].

Si on considère qu'une telle pensée a un contenu, qu'il s'agisse de représentations ou de pensées, ou d'un mélange des deux, on découvre en elle un autre côté qui lui rend difficile l'acte de concevoir. La nature caractéristique de ce côté est en étroite connexion avec l'essence de l'idée déjà indiquée plus haut, ou mieux encore exprime l'idée telle qu'elle se manifeste comme le mouvement qui est appréhension pensante. — Dans son comportement négatif dont nous venons de parler, la pensée ratiocinante est elle-même le Soi dans lequel le contenu retourne; par contre, dans sa connaissance positive, le Soi est un *sujet* représenté auquel le contenu se rapporte comme accident et prédicat. Ce sujet constitue la base auquel le contenu est attaché, base sur laquelle le mouvement va et vient [103]. Il en est tout autrement dans le cas de la pensée concevante. Puisque le concept est le Soi propre de l'objet qui se présente comme *son devenir*, le Soi n'est pas un sujet en repos supportant passivement les accidents, mais il est le concept se mouvant soi-même et reprenant en soi-même ses déterminations. Dans un tel mouvement ce sujet en repos est bouleversé, il pénètre dans les différences et le contenu, et au lieu de rester en face de la déterminabilité, il la constitue plutôt,

102. Ce genre de pensée, comme le scepticisme, ne connaît pas la véritable signification de la négation; en se retirant dans le Moi, ou comme Schelling dans le A = A, il isole la négativité du contenu; il ne voit donc pas que la suppression d'un contenu est la position d'un autre contenu qui conserve ce qu'il y avait de vrai dans le premier; la négativité est l'âme du contenu, mais une âme qui reste immanente à ce contenu.

103. La pensée ratiocinante, sous son aspect positif, est le *discours*, la proposition dans laquelle le sujet est posé comme un point fixe auquel les prédicats sont attachés. En critiquant cette proposition, Hegel va mettre en relief la nécessité du processus dialectique et de son exposition.

c'est-à-dire qu'il constitue le contenu différencié autant que le mouvement de ce contenu. La base fixe que la ratiocination a dans le sujet en repos chancelle donc, et c'est seulement ce mouvement propre qui devient l'objet. Le sujet qui remplit son propre contenu cesse d'aller au-delà de lui, et ne peut plus avoir encore d'autres prédicats, ou d'autres accidents [104]. Inversement le contenu dispersé est tenu lié sous le Soi; le contenu n'est pas l'universel qui, libre du sujet, conviendrait à plusieurs. Ainsi le contenu n'est plus en fait prédicat du sujet, mais est la substance, est l'essence et le concept de ce dont on parle. La pensée représentative suit par sa nature même les accidents et les prédicats, et à bon droit les outrepasse puisqu'ils ne sont que des prédicats et des accidents; mais elle est freinée dans son cours quand ce qui, dans la proposition, a la forme d'un prédicat, est la substance même. Elle subit, pour se l'imaginer ainsi, un choc en retour [105]. Elle part du sujet comme si celui-ci restait au fondement, mais ensuite, comme le prédicat est plutôt la substance, elle trouve que le sujet est passé dans le prédicat et est donc supprimé; de ce fait, ce qui paraît être prédicat est devenu là masse totale et indépendante, alors la pensée ne peut plus errer çà et là, mais elle est retenue par ce poids. — Ordinairement le sujet est d'abord posé au fondement comme le *Soi objectif* et fixe; de là le mouvement nécessaire passe à la multiple variété des déterminations ou des prédicats; à ce moment entre en jeu à la place de ce sujet le moi qui sait lui-même; il est le lien des prédicats et le sujet qui les soutient [106]. Mais quand le premier sujet entre dans les déterminations mêmes et en est l'âme, le second sujet, c'est-à-dire le moi qui sait, trouve encore dans le prédicat le premier sujet avec lequel il veut en avoir fini, et par-delà lequel il veut retourner en soi-même, et au lieu de pouvoir être l'élément opérant dans le mouvement du prédicat, ce qui décide par la ratiocination de la convenance de tel ou tel prédicat au premier sujet,

104. Le sujet étant le mouvement de son auto-détermination, ses déterminations lui sont nécessaires; cette nécessité n'est pas une nécessité extérieure, comme en mathématique; elle est le devenir intrinsèque de la chose; elle est l'expérience dialectique.

105. « Gegenstoss. » On remarquera cette présentation dynamique du mouvement de la pensée chez Hegel.

106. On voit comment le côté positif de cette pensée représentative rejoint son côté négatif. C'est en effet le « moi qui sait » qui se substitue au sujet de la proposition pour relier les prédicats entre eux.

il a plutôt encore affaire au Soi du contenu, il ne doit pas être pour soi, mais faire corps avec le contenu même.

Ce qu'on vient de dire peut être formellement exprimé en disant que la nature du jugement ou de la proposition en général (nature qui implique en soi la différence du sujet et du prédicat) se trouve détruite par la proposition spéculative; ainsi la proposition identique que devient la première proposition contient le contre-coup et la répudiation de cette relation du sujet et du prédicat. — Le conflit de la forme d'une proposition en général et de l'unité du concept qui détruit cette forme est analogue à ce qui a lieu dans le rythme entre le mètre et l'accent. Le rythme résulte du balancement entre les deux et de leur unification. De même aussi dans la proposition philosophique l'identité du sujet et du prédicat ne doit pas anéantir leur différence qu'exprime la forme de la proposition, mais leur unité doit jaillir comme une harmonie. La forme de la proposition est la manifestation du sens déterminé, ou est l'accent qui en distingue le contenu; mais le fait que le prédicat exprime la substance, et que le sujet lui-même tombe dans l'universel, c'est là l'*unité* dans laquelle cet accent expire[107].

Cherchons à rendre clair ce qui vient d'être dit par des exemples; dans la proposition : « *Dieu est l'être* », le prédicat est l'*être*; il a une signification substantielle dans laquelle le sujet se fond. Ici « être » ne doit pas être le prédicat, mais l'essence; de ce fait Dieu paraît cesser d'être ce qu'il est moyennant la position de la proposition, c'est-à-dire le sujet fixe. — La pensée, au lieu de progresser dans le passage du sujet au prédicat, se sent, le sujet étant perdu, plutôt freinée et repoussée vers la pensée du sujet puisqu'elle en sent l'absence; en d'autres termes, le prédicat étant lui-même exprimé comme un sujet, comme l'*être*, comme l'*essence* qui épuise la nature du sujet, la pensée trouve immédiatement ce sujet aussi dans le prédicat; au lieu donc d'avoir maintenu la libre position de la ratiocination en allant, dans le prédicat, en soi-même, la pensée est encore enfoncée dans le contenu, ou du moins est présente maintenant l'exigence d'être enfoncée en lui. — Si on dit aussi : « l'*effectivement réel est l'U-*

107. Cf. *Logique*, W., IV, p. 23 (*Anmerkung*). La proposition philosophique implique un conflit dialectique entre la forme discursive de la proposition (la dualité du sujet et du prédicat) et la proposition identique que devient cette première proposition, proposition identique dans laquelle sujet et prédicat ne font plus qu'un.

niversel », l'effectivement réel comme sujet s'évanouit dans son prédicat. L'universel ne doit pas avoir seulement la signification du prédicat en sorte que la proposition énonce que « l'effectivement réel est universel »; mais l'universel doit exprimer l'essence de l'effectivement réel. — La pensée, en étant dans le prédicat, est renvoyée au sujet ; elle perd la base fixe et objective qu'elle avait dans le sujet, et dans le prédicat elle ne revient pas à l'intérieur de soi, mais bien dans le sujet du contenu.

C'est sur ce frein inhabituel que reposent les plaintes concernant l'incompréhensibilité des œuvres philosophiques, quand par ailleurs, chez l'individu, les conditions de culture mentale requises pour les comprendre se trouvent présentes. Par cela nous découvrons également la raison d'un reproche déterminé souvent adressé aux œuvres philosophiques, à savoir que la plupart doivent être relues pour pouvoir être comprises, — un reproche qui doit contenir quelque chose d'irréfutable et de définitif, car s'il est justifié, il ne laisse plus de place à la réplique. — Mais de ce qui vient d'être dit résulte clairement la nature de la chose. La proposition philosophique, justement parce qu'elle est proposition, évoque la manière ordinaire d'envisager la relation du sujet et du prédicat, et suggère le comportement ordinaire du savoir. Un tel comportement et l'opinion qui en dérive sont détruits par le contenu philosophique de la proposition; l'opinion fait l'expérience que la situation est autre qu'elle ne l'entendait, et cette correction de son opinion oblige le savoir à revenir à la proposition et à l'entendre maintenant autrement.

Le mélange du mode spéculatif et du mode de la ratiocination constitue une difficulté qu'on devrait éviter; cette difficulté résulte du fait que ce qui est dit du sujet a une fois la signification de son concept, tandis qu'une autre fois il a seulement la signification de son prédicat ou de son accident. — Un mode détruit l'autre, et l'exposition philosophique obtiendra une valeur plastique seulement quand elle exclura rigoureusement le genre de relation ordinaire entre les parties d'une proposition.

En fait la pensée non spéculative a aussi son droit qui a une validité, mais qui n'est pas pris en considération dans le mode de la proposition spéculative. La suppression de la forme de la proposition ne doit pas se produire seulement d'une façon *immédiate*, c'est-à-dire par le moyen du seul contenu de la proposition. Mais ce mouvement opposé doit être exprimé, il ne doit pas être seulement ce freinage ou cet arrêt intérieur ; il faut aussi

que le retour en soi-même du concept *soit présenté*. Ce mouvement qui, autrement, constitue le rôle de la démonstration, est ici le mouvement dialectique de la proposition même. Ce mouvement dialectique seul est l'élément *effectivement* spéculatif, et l'énonciation de ce mouvement est seule la présentation spéculative. Comme proposition l'élément spéculatif est seulement l'arrêt *intérieur* et le retour de l'essence en soi-même, mais un retour privé de son *être-là*. C'est pourquoi nous nous voyons souvent renvoyés par les expositions philosophiques à cette intuition *intérieure*; ainsi est épargnée la présentation du mouvement dialectique de la proposition attendue par nous. — La *proposition* doit exprimer *ce qu'est* le vrai, mais essentiellement le vrai est sujet; en tant que tel il est seulement le mouvement dialectique, cette marche engendrant elle-même le cours de son processus et retournant en soi-même. — Dans toute autre connaissance le rôle de la démonstration est l'expression de l'intériorité. Mais quand la dialectique fut séparée de la démonstration, le concept de la démonstration philosophique fut en fait perdu[108].

A ce propos on peut rappeler que le mouvement dialectique a également pour parties ou éléments des propositions; la difficulté indiquée paraît donc revenir toujours et paraît ainsi une difficulté de la chose même. — Cela ressemble à ce qui arrive dans la démonstration usuelle : les fondements qu'elle utilise ont à leur tour besoin d'une fondation, et ainsi de suite à l'infini. Mais cette manière de fonder et de conditionner appartient à une espèce de démonstration différente du mouvement dialectique, et ainsi à la connaissance extérieure[109]. En ce qui concerne le mouvement dialectique, son élément est le pur concept, c'est pourquoi il a un contenu qui, en lui-même, est déjà parfaitement sujet. Il ne se présente donc aucun contenu se comportant comme un sujet se tenant au fondement et tel que sa signification propre lui échoierait comme prédicat; prise dans son im-

108. Si la forme dualistique de la proposition est réduite à l'identité, sans que ce mouvement même soit présenté, on n'a pas une exposition dialectique, mais une *intuition* de l'identité. La dialectique doit être l'exposition du retour du concept en soi-même à travers la dualité. Dans les propositions ordinaires, la preuve assume cette fonction d'intermédiaire, mais dans les propositions philosophiques la démonstration doit faire corps avec le mouvement du contenu, elle est alors la *dialectique*, seule véritable démonstration philosophique. C'est Kant qui a séparé la dialectique de la démonstration (note de E. de Negri, t. I, p. 57).

109. Cf. la critique de Reinhold déjà citée (W., I, p. 99).

médiateté, la proposition est seulement une forme vide. — En dehors du Soi sensiblement intuitionné ou représenté, il ne reste pour indiquer le pur sujet, l'un vide et privé du concept, que le nom comme nom. C'est pour cette raison qu'il peut être utile d'éviter par exemple le nom : « *Dieu* », puisque ce nom n'est pas immédiatement et en même temps concept, mais est le nom proprement dit, le point de repos fixe du sujet se tenant au fondement; au contraire, l'être, par exemple, ou l'Un, la singularité, le sujet, etc., constituent eux-mêmes immédiatement une désignation de concepts[110]. — En outre, si des vérités spéculatives sont prédicats de ce sujet, leur contenu manque toutefois du concept immanent, parce que ce sujet est présent seulement comme sujet en repos, et ces vérités, par suite de cette circonstance, prennent facilement le caractère d'être seulement édifiantes. — De ce côté aussi, l'obstacle qui vient de l'habitude d'entendre le prédicat spéculatif, selon la forme de la proposition et non pas comme concept et essence, pourra être augmenté ou diminué par la faute de l'exposition philosophique. La présentation, suivant fidèlement la pénétration dans l'élément spéculatif, doit maintenir la forme dialectique et exclure tout ce qui n'est pas conçu et tout ce qui n'est pas le concept.

2. Non moins que l'attitude de la ratiocination, c'est un obstacle pour l'étude de la philosophie que la présomption des vérités toutes faites sans ratiocination[111]. Leur possesseur est d'avis qu'il n'est pas nécessaire de revenir sur elles; mais il les pose au fondement et il estime pouvoir non seulement les exprimer, mais encore juger et condamner avec elles. De ce côté, il paraît particulièrement nécessaire de faire de nouveau de la philosophie une affaire sérieuse. Pour toutes les sciences, les arts, les talents, les techniques, prévaut la conviction qu'on ne les possède pas sans se donner de la peine et sans faire l'effort de les apprendre et de les pratiquer. Si quiconque ayant des yeux et des doigts, à qui on fournit du cuir et un instrument, n'est pas pour cela en mesure

110. Cf. la *Logique* qui commence avec l'être, le non-être, le devenir, l'essence, etc... A chaque moment, Hegel montre d'ailleurs que dans l'histoire de la philosophie on a formulé des propositions comme « l'absolu est l'être », etc., mais c'est seulement dans le concept que le sujet est vraiment atteint.

111. Dans ce mouvement final, Hegel va s'attaquer en même temps à la mentalité romantique et à la philosophie du sens commun, ou à ces philosophes (Reinhold, Bouterwek, Krug) évoluant entre le dogmatisme vulgaire et le criticisme. Il les avait déjà attaqués pendant la période d'Iéna dans le *Journal critique de philosophie* (W., I, pp. 131, 143, 161).

de faire des souliers, de nos jours domine le préjugé selon lequel chacun sait immédiatement philosopher et apprécier la philosophie puisqu'il possède l'unité de mesure nécessaire dans sa raison naturelle — comme si chacun ne possédait pas aussi dans son pied la mesure d'un soulier. — Il semble que l'on fait consister proprement la possession de la philosophie dans le manque de connaissances et d'études, et que celles-ci finissent quand la philosophie commence. On tient souvent la philosophie pour un savoir formel et vide de contenu. Cependant, on ne se rend pas assez compte que ce qui est vérité selon le contenu, dans quelque connaissance ou science que ce soit, peut seulement mériter le nom de vérité si la philosophie l'a engendré ; que les autres sciences cherchent autant qu'elles veulent par la ratiocination à faire des progrès en se passant de la philosophie, il ne peut y avoir en elles sans cette philosophie ni vie, ni esprit, ni vérité.

Quant à la philosophie au sens propre du terme, nous voyons que la révélation immédiate du divin et le bon sens [112], qui ne se sont pas souciés de se cultiver avec la philosophie ou une autre forme de savoir, se considèrent immédiatement comme des équivalents parfaits, de très bons succédanés de ce long chemin de culture, de ce mouvement aussi riche que profond à travers lequel l'esprit parvient au savoir; à peu près comme on vante la chicorée d'être un très bon succédané du café. Il est pénible de voir que l'absence de science et la grossièreté sans forme ni goût, incapables de fixer la pensée sur une seule proposition abstraite et encore moins sur le lien de plusieurs propositions, assurent être tantôt l'expression de la liberté et de la tolérance de la pensée, tantôt encore la génialité même. Cette dernière, comme c'est maintenant le cas en philosophie, se déchaîna un jour, on le sait, dans la poésie [113]; mais quand la production de cette génialité avait un sens, au lieu de poésie elle engendrait une prose triviale, ou, si elle sortait de cette prose, elle finissait en discours extravagants. De même maintenant une manière de philosophie naturelle, qui se trouve trop bonne pour le concept, et par l'absence de concept se donne pour une pensée intuitive et poétique, jette sur le marché des combinaisons fantaisistes, d'une fantaisie seulement désorganisée par la pensée — fantastiqueries qui ne sont ni chair, ni poisson, ni poésie, ni philosophie.

112. A l'imitation de E. de Negri, nous traduisons « gesunder Menschenverstand » par bon sens, et « gemeiner Menschenverstand » par sens commun.
113. Allusion au « Sturm und Drang ».

Inversement, s'écoulant dans le lit assuré du bon sens, la philosophie naturelle produit au mieux une rhétorique de vérités triviales. Lui reproche-t-on l'insignifiance de ce qu'elle présente, elle assure en réplique que le sens et le contenu sont présents dans son cœur et doivent être aussi présents dans le cœur des autres; elle a en effet, à son avis, prononcé l'ultime parole en parlant de l'innocence du cœur et de la pureté de la conscience morale, à quoi on ne peut rien objecter, et au-delà de quoi on ne peut rien demander. Cependant, ce qu'il fallait faire c'était ne pas laisser le meilleur au fond du cœur, mais le tirer du puits pour l'exposer à la lumière du jour. On pouvait s'épargner depuis longtemps la fatigue de produire ces vérités ultimes, car elles se trouvent de longue date dans le catéchisme et dans les proverbes populaires, etc. — Du reste, il n'est pas difficile de saisir l'indéterminabilité ou la torsion de telles vérités, comme il est souvent facile de révéler à leur conscience, et dans leur conscience même, une vérité directement opposée. Mais une conscience ainsi acculée et tentant de sortir de la confusion tombera alors dans une nouvelle confusion et protestera énergiquement en disant que les choses sont indiscutablement *ainsi et ainsi*, et que tout le reste est de la *sophistiquerie* — un mot de passe du sens commun contre la raison cultivée, comme par l'expression « rêveries de visionnaire », l'ignorance philosophique caractérise la philosophie une fois pour toutes. — Puisque le sens commun fait appel au sentiment, son oracle intérieur, il rompt tout contact avec qui n'est pas de son avis, il est ainsi contraint d'expliquer qu'il n'a rien d'autre à dire à celui qui ne trouve pas et ne sent pas en soi-même la même vérité; en d'autres termes, il foule aux pieds la racine de l'humanité, car la nature de l'humanité c'est de tendre à l'accord mutuel; son existence est seulement dans la communauté instituée des consciences. Ce qui est anti-humain, ce qui est seulement animal, c'est de s'enfermer dans le sentiment et de ne pouvoir se communiquer que par le sentiment.

Si on réclame « une voie royale » vers la science[114], aucune ne peut être plus confortable que celle qui consiste à s'abandonner au bon sens et, pour marcher du moins avec son temps et la philosophie, à lire les comptes rendus critiques des œuvres philosophiques, et même les préfaces et les premiers paragraphes des œuvres elles-mêmes, car les premiers paragraphes donnent les

114. Allusion au mot d'Euclide.

principes généraux sur quoi tout repose; et quant aux comptes rendus critiques, outre la notice historique, ils donnent encore une appréciation qui, justement parce qu'elle est appréciation, est au-dessus de la matière appréciée. On suit cette route commune en robe de chambre; mais le sentiment élevé de l'éternel, du sacré, de l'infini, parcourt au contraire en vêtements sacerdotaux un chemin qui est plutôt lui-même l'être immédiat dans le centre, la génialité des idées profondes et originales, et des éclairs sublimes de la pensée. — Toutefois, comme cette génialité ne révèle pas la source de l'essence, ces rayons ne sont pas encore l'empyrée. Les pensées vraies et la pénétration scientifique peuvent seulement se gagner par le travail du concept. Le concept seul peut produire l'universalité du savoir. Elle n'est pas l'indétermination ordinaire et l'indigence mesquine du sens commun, mais une connaissance cultivée et accomplie; elle n'est pas l'universalité extraordinaire des dons de la raison se corrompant dans la paresse et dans l'orgueil du génie; mais elle est la vérité qui a atteint la maturité de sa forme authentique — la vérité susceptible d'être possédée par toute raison consciente de soi [115].

3. Je pose donc dans l'auto-mouvement du concept ce par quoi la science existe. Mais, puisque sur des points que j'ai touchés autant que sur d'autres encore, les représentations de notre temps sur la nature et le caractère de la vérité s'écartent de mon point de vue, et même y sont nettement opposées, cette considération ne paraît pas promettre un accueil favorable à la tentative de présenter le système de la science dans cette détermination. Je pense cependant que, si on a fait parfois consister l'excellence de la philosophie de Platon en ses mythes sans valeur scientifique, il y eut aussi des temps, dont on parle même comme de temps de mysticité [116], où la philosophie aristotélicienne était estimée pour sa profondeur spéculative et où le « Parménide » de Platon, sans doute la plus grande œuvre d'art de la *dialectique* antique, était tenu pour la vraie révélation et pour l'*expression*

115. Ainsi la philosophie du concept, comme la conçoit Hegel, ne sera ni la génialité romantique, ni la platitude de l'*Aufklärung*. Pour Hegel, il s'agit de surmonter le romantisme de sa jeunesse et de le faire rentrer dans la pensée, dans une vérité « susceptible d'être possédée par toute raison consciente de soi ». En 1801, Hegel, dans son œuvre sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling, commence à penser philosophiquement sa longue expérience de jeunesse. Cette préface de la Phénoménologie est la prise de conscience définitive de ce qui était seulement en germe dans cette œuvre.

116. « Schwärmerei ».

positive de la vie divine[117], temps où, malgré la trouble obscurité de ce que l'*extase* produisait, cette extase mal comprise ne devait être en fait rien d'autre que le *pur concept*. Je pense, en outre, que tout ce qu'il y a de bon dans la philosophie de notre temps pose sa propre valeur dans la scientificité, et que, même si d'autres n'en conviennent pas, c'est seulement par sa scientificité que ce qu'il y a de bon se met en valeur. Ainsi puis-je espérer que cette tentative de relier la science au concept et de présenter la science dans son élément propre saura se frayer un passage grâce à la vérité intérieure de la chose. Nous devons être persuadés que la nature du vrai est de percer quand son temps est venu, et qu'il se manifeste seulement quand ce temps est venu; c'est pourquoi il ne se manifeste pas trop tôt et ne trouve pas un public sans maturité pour le recevoir; nous devons être aussi persuadés que l'individu a besoin de ce résultat pour se confirmer dans ce qui n'est encore que sa conviction solitaire, et pour éprouver comme quelque chose d'universel la conviction qui appartient d'abord seulement à la particularité. Mais ici il est souvent nécessaire de distinguer le public de ceux qui se donnent comme ses représentants et ses interprètes; le public se comporte à beaucoup d'égards autrement qu'eux et même d'une façon opposée. Tandis que ce public, avec une bienveillance naturelle, préfère s'accuser lui-même quand une œuvre philosophique ne lui convient pas, les autres, inversement, sûrs de leur compétence, rejettent toute la faute sur l'auteur. L'action efficace de l'œuvre sur le public est plus discrète que l'agitation de « ces morts ensevelissant leurs morts[118] ». Si, maintenant, le discernement en général est plus développé, la curiosité plus éveillée, et si le jugement se forme plus rapidement de sorte que « les pieds de ceux qui te porteront sont déjà devant la porte[119] », il faut souvent, toutefois, savoir en distinguer une action efficace plus lente qui rectifie la direction de l'attention captivée par des assertions imposantes et corrige les blâmes méprisants; cette action lente prépare ainsi aux uns seulement au bout de quelques temps un monde qui est le leur, tandis que les autres après une vogue temporaire n'ont plus de postérité.

Du reste, nous vivons aujourd'hui à une époque dans laquelle

117. Les néo-platoniciens, et particulièrement Proclus.
118. Matth., VIII, 22.
119. Act., V, 9.

l'universalité de l'esprit est fortement consolidée et dans laquelle la singularité, comme il convient, est devenue d'autant plus insignifiante, une époque dans laquelle l'Universalité tient à toute son extension et à toute la richesse acquise, et la revendique; c'est pourquoi la participation qui dans l'œuvre totale de l'esprit revient à l'activité de l'individu peut seulement être minime; aussi l'individu doit-il, comme d'ailleurs la nature de la science l'implique déjà, s'oublier le plus possible et faire et devenir ce qui lui est possible; mais on doit d'autant moins exiger de lui, qu'il doit peu attendre de soi et réclamer pour soi-même.

PREMIÈRE PARTIE

Science de l'Expérience de la Conscience

INTRODUCTION

Il est naturel de supposer qu'avant d'affronter en philosophie la chose même, c'est-à-dire la connaissance effectivement réelle de ce qui est en vérité, on doit préalablement s'entendre sur la connaissance qu'on considère comme l'instrument à l'aide duquel on s'empare de l'absolu ou comme le moyen grâce auquel on l'aperçoit. Une telle préoccupation semble justifiée, en partie, parce qu'il pourrait y avoir diverses espèces de connaissances, et que dans le nombre l'une pourrait être mieux adaptée que l'autre pour atteindre ce but final, — justifiée donc aussi par la possibilité d'un choix erroné parmi elles, — en partie aussi parce que la connaissance étant une faculté d'une espèce et d'une portée déterminée, sans détermination plus précise de sa nature et de ses limites, on peut rencontrer les nuées de l'erreur au lieu d'atteindre le ciel de la vérité[1]. A la fin, cette préoccupation doit se transformer en la conviction que toute l'entreprise de gagner à la conscience ce qui est en soi par la médiation de la connaissance est dans son concept un contre-sens, et qu'il y a entre la connaissance et l'absolu une ligne de démarcation très nette. Car, si la connaissance est l'instrument pour s'emparer de l'essence absolue, il vient de suite à l'esprit que l'application d'un instrument à une chose ne la laisse pas comme elle est pour soi, mais introduit en elle une transformation et une altération. Ou bien encore si la connaissance n'est pas l'instrument de notre activité, mais une sorte de milieu passif à travers lequel nous parvient la lumière de la vérité, alors nous ne recevons pas encore cette vérité comme elle est en soi, mais comme elle est à travers et dans ce milieu[2]. Dans les deux cas nous faisons usage d'un moyen qui

1. Sur la critique d'une critique de la connaissance, cf. l'étude sur Reinhold (W., I, p. 94) et l'étude sur Kant dans *Glauben und Wissen* (W., I, p. 235).

2. Ces deux hypothèses paraissent correspondre, l'une à un entendement actif, l'autre à une sensibilité passive.

produit immédiatement le contraire de son but ; ou, plutôt, le contre-sens est de faire usage d'un moyen quelconque. Il semble, il est vrai, qu'on peut remédier à cet inconvénient par la connaissance du mode d'action de l'instrument, car cette connaissance rend possible de déduire du résultat l'apport de l'instrument dans la représentation que nous nous faisons de l'absolu grâce à lui, et rend ainsi possible d'obtenir le vrai dans sa pureté. Mais cette correction ne ferait que nous ramener à notre point de départ. Si nous déduisons d'une chose formée l'apport de l'instrument, alors la chose, c'est-à-dire ici l'absolu, est de nouveau pour nous comme elle était avant cet effort pénible, effort qui est donc superflu. Si, du fait de l'instrument, l'absolu, comme un oiseau pris à la glu, devait seulement s'approcher quelque peu de nous sans que rien soit changé en lui, alors il se moquerait bien de cette ruse, s'il n'était pas et ne voulait pas être en soi et pour soi depuis le début près de nous. La connaissance, en effet, serait bien dans ce cas une ruse, puisque, par son affairement multiforme, elle se donnerait l'air de faire tout autre chose que d'établir seulement un rapport immédiat et donc facile. Si encore l'examen de la connaissance que nous nous représentons comme un *milieu* nous apprend à connaître la loi de réfraction des rayons, il ne sert encore à rien de déduire cette réfraction du résultat; car ce n'est pas la déviation du rayon, mais le rayon lui-même par lequel la vérité nous touche, qui est la connaissance, et, ce rayon étant déduit, il ne nous resterait que l'indication d'une pure direction ou le lieu vide.

Cependant, si la crainte de tomber dans l'erreur introduit une méfiance dans la science, science qui sans ces scrupules se met d'elle-même à l'œuvre et connaît effectivement, on ne voit pas pourquoi, inversement, on ne doit pas introduire une méfiance à l'égard de cette méfiance, et pourquoi on ne doit pas craindre que cette crainte de se tromper ne soit déjà l'erreur même. En fait, cette crainte présuppose quelque chose, elle présuppose même beaucoup comme vérité, et elle fait reposer ses scrupules et ses déductions sur cette base qu'il faudrait d'abord elle-même examiner pour savoir si elle est la vérité. Elle présuppose précisément des représentations de la connaissance comme d'un instrument et d'un milieu, elle présuppose aussi une différence entre nous-même et cette connaissance; surtout, elle présuppose que l'absolu se trouve d'un côté, et elle présuppose que la connaissance se trouvant d'un autre

côté, pour soi et séparée de l'absolu, est pourtant quelque chose de réel. En d'autres termes, elle présuppose que la connaissance, laquelle étant en dehors de l'absolu, est certainement aussi en dehors de la vérité, est pourtant encore véridique, admission par laquelle ce qui se nomme crainte de l'erreur se fait plutôt soi-même connaître comme crainte de la vérité [3].

Cette conclusion résulte du fait que l'absolu seul est vrai ou que le vrai seul est absolu. Contre une telle conséquence on peut faire valoir qu'une connaissance, qui ne connaît sans doute pas l'absolu comme la science le réclame, est pourtant encore vraie; et que la connaissance en général, si elle est incapable de saisir l'absolu, pourrait être cependant capable d'une autre vérité. Mais nous voyons, enfin, que de tels discours à tort et à travers vont aboutir à une obscure distinction entre un vrai absolu et un vrai d'une autre nature, et que l'absolu, la connaissance, etc., sont des mots qui présupposent une signification qu'il faut d'abord acquérir.

Nous n'avons pas besoin de nous occuper de ces représentations inutiles, et de ces façons de parler de la connaissance comme d'un instrument pour s'emparer de l'absolu, ou comme d'un milieu à travers lequel nous apercevons la vérité, relations auxquelles conduisent en fin de compte toutes ces représentations d'une connaissance séparée de l'absolu, et d'un absolu séparé de la connaissance : — nous pouvons laisser également de côté les subterfuges que l'incapacité à la science tire de la présupposition de telles relations pour se libérer de l'effort scientifique, et se donner en même temps l'apparence d'une activité sérieuse et zélée. Sans se tracasser pour trouver des réponses à tout cela, on pourrait rejeter ces représentations comme contingentes et arbitraires, regarder comme une tromperie l'usage connexe de mots comme l'absolu, la connaissance, et aussi l'objectif et le subjectif, et d'autres innombrables dont la signification est présupposée familièrement connue de tous. Donner en effet à entendre, pour une part, que leur signification est universellement connue, pour l'autre, qu'on possède leur concept, paraît seulement devoir épargner la tâche fondamentale qui est précisément de donner ce concept. A meilleur droit, au contraire, on pourrait s'épargner

3. Renversement du problème : la critique de la connaissance suppose à son tour une critique de cette critique, et ainsi à l'infini. De plus, cette critique présuppose une vérité qui, n'étant pas absolue, n'en est pas moins encore vérité. Or « l'absolu seul est vrai, et le vrai seul est absolu ».

la peine de faire attention à de telles représentations et à de telles façons de parler au moyen desquelles la science elle-même devrait être écartée; car elles constituent seulement une manifestation vide du savoir qui disparaît immédiatement devant l'entrée en scène de la science [4]. Mais, au moment de son entrée en scène, la science est elle-même une manifestation (ou un phénomène) [5]; son entrée n'est pas encore elle-même actualisée et développée dans sa vérité. C'est pourquoi il est indifférent de se représenter que la science est le phénomène parce qu'elle entre en scène *à côté d'un autre* savoir, ou de nommer cet autre savoir sans vérité son mode de manifestation. Mais la science doit se libérer de cette apparence [6], et elle le peut seulement en se tournant contre cette apparence même. La science, en effet, ne peut pas rejeter un savoir qui n'est pas véritable en le considérant seulement comme une vision vulgaire des choses, et en assurant qu'elle-même est une connaissance d'un tout autre ordre, et que ce savoir pour elle est absolument néant; elle ne peut pas non plus en appeler à l'ombre d'un savoir meilleur dans l'autre savoir Par une telle *assurance* elle déclarerait, en effet, que sa force réside dans son *être*; mais le savoir non-vrai fait également appel à ce même fait, qu'*il est*, et assure que pour lui la science est néant; une assurance nue a autant de poids qu'une autre. La science peut encore moins faire appel à un pressentiment meilleur, qui affleurerait dans la connaissance non-véritable et qui, en elle, indiquerait la science; car, d'une part, elle ferait encore appel à un être, et, d'autre part, elle ferait appel à elle-même, mais comme elle existe dans une connaissance non-véritable, c'est-à-dire à un mauvais mode de son être et à son phénomène plutôt qu'à ce qu'elle est en soi et pour soi. C'est pour cette raison que doit ici être entreprise la présentation de la manifestation du savoir, ou du savoir phénoménal [7].

4. Si Hegel n'admet pas plus qu'en 1801 l'idée d'une critique de la connaissance, il admet cependant la nécessité d'une phénoménologie, c'est-à-dire d'une étude du développement du savoir phénoménal jusqu'au savoir absolu.

5. Nous traduisons « Erscheinung » par manifestation, ou phénomène, « Schein » par apparence.

6. « Schein ».

7. Si plus haut Hegel critiquait toute critique de la connaissance, semblant approuver la philosophie de l'absolu de Schelling, il se retourne maintenant contre un savoir absolu qui se poserait sans justification en face de la conscience naturelle. Comme le remarque Kroner (voir *Kant bis Hegel*, t. II), il y a donc à certains égards ici un retour à Kant et à Fichte.

On sait de plus que, pour Hegel, le phénomène est un moment nécessaire

Maintenant, puisque cette présentation a seulement pour objet le savoir phénoménal, elle ne paraît pas être elle-même la libre science se mouvant dans sa figure originale; mais, de ce point de vue, cette présentation peut être considérée comme le chemin de la conscience naturelle qui subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir, ou comme le chemin de l'âme parcourant la série de ses formations comme les stations qui lui sont prescrites par sa propre nature; ainsi, en se purifiant, elle s'élève à l'esprit et, à travers la complète expérience d'elle-même, elle parvient à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même.

La conscience naturelle se démontrera être seulement concept du savoir, ou savoir non-réel. Mais comme elle se prend immédiatement plutôt pour le savoir réel, ce chemin a alors de son point de vue une signification négative, et ce qui est la réalisation du concept vaut plutôt pour elle comme la perte d'elle-même ; car, sur ce chemin, elle perd sa vérité. Il peut donc être envisagé comme le chemin du *doute*, ou proprement comme le chemin du désespoir[8]. Il n'arrive pourtant pas ici ce qu'on a coutume d'entendre par doute, c'est-à-dire une tentative d'ébranler telle ou telle vérité supposée, tentative que suit une relative disparition du doute et un retour à cette vérité, de sorte qu'à la fin la chose est prise comme au début. Au contraire, ce doute est la pénétration[9] consciente dans la non-vérité du savoir phénoménal, savoir pour lequel la suprême réalité est plutôt ce qui, en vérité, est seulement le concept non-réalisé. Ce scepticisme venu à maturité n'est pas ce qu'un zèle plein de gravité pour la vérité et la science s'imagine avoir apprêté et équipé pour elles : la *résolution*, précisément, de ne pas se rendre à l'autorité des pensées d'autrui, mais d'examiner tout par soi-même et de suivre seulement sa propre conviction, ou mieux encore de produire tout de soi et de tenir pour le vrai seulement ce qu'il fait[10]. La série des

de l'essence. La manifestation de la Science est un moment de la science, et donc elle-même science.

8. Le doute « Zweifel » et le désespoir « Verzweiflung ». Hegel joue sur la ressemblance des deux mots.

9. « Einsicht ».

10. Sur les rapports du Scepticisme et de l'Hégélianisme, cf. l'article de Hegel à Iéna, « Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, 1802 (W., I, p. 161). Hegel montre contre le scepticisme de Schulze (qui est une sorte de positivisme avant la lettre) que le Scepticisme antique était plutôt la critique de la conscience commune et son élévation à la pensée. D'autre part, Hegel critique un doute général qui isolerait la négativité de son contenu, et ne serait pas le chemin du doute.

figures que la conscience parcourt sur ce chemin est plutôt l'histoire détaillée de la formation de la conscience elle-même à la science; mais cette résolution présente le processus de formation sous la forme simple d'une résolution comme immédiatement achevée et actualisée. Au contraire, en face d'une telle non-vérité, ce chemin est le développement effectivement réel[11]. Suivre sa conviction propre vaut certainement mieux que se rendre à l'autorité; mais par la transformation d'une croyance fondée sur l'autorité en une croyance fondée sur sa propre conviction, le contenu de la croyance n'est pas nécessairement changé et la vérité n'est pas nécessairement substituée à l'erreur. Dans le système de l'opinion et du préjugé, s'attacher à l'autorité des autres ou à sa conviction propre diffère seulement par la vanité inhérente à la seconde manière. Le scepticisme, au contraire, se dirigeant sur toute l'étendue de la conscience phénoménale, rend l'esprit capable d'examiner ce qu'est la vérité, puisqu'il aboutit à désespérer des représentations, des pensées et des avis dits naturels; et il est indifférent de nommer ces représentations propres ou étrangères. C'est de ces représentations qu'est encore remplie et chargée la conscience qui se propose directement et sur-le-champ d'examiner la vérité; mais, par là même, elle est en fait incapable de faire ce qu'elle veut entreprendre.

Le système complet des formes de la conscience non réelle résultera de la nécessité du processus et de la connexion même de ces formes. Pour rendre cela concevable, on peut remarquer en général, à titre préliminaire, que la présentation de la conscience non-vraie dans sa non-vérité n'est pas un mouvement seulement *négatif*, comme elle est selon la manière de voir unilatérale de la conscience naturelle. Un savoir, qui de cette manière de voir unilatérale fait son essence, est une des figures de la conscience imparfaite qui comme telle rentre dans ces figures et se présentera au cours même du chemin. C'est justement le scepticisme, qui, dans le résultat, voit toujours seulement le *pur néant*, et fait abstraction du fait que ce néant est d'une façon déterminée le néant de *ce dont il résulte*. Mais le néant, pris seulement comme le néant de ce dont il résulte, est en fait le résultat véritable; il est lui-même un néant *déterminé* et a un *con-*

11. A un doute général (comme celui de Descartes), Hegel oppose le « développement effectivement réel » de la conscience; la Phénoménologie est ce chemin réel du doute.

tenu. Le scepticisme, qui finit avec l'abstraction du néant ou avec le vide, ne peut pas aller plus loin, mais il doit attendre jusqu'à ce que quelque chose de nouveau se présente à lui pour le jeter dans le même abîme vide. Si, au contraire, le résultat est appréhendé, comme il est en vérité, c'est-à-dire comme négation *déterminée*, alors immédiatement une nouvelle forme naît, et dans la négation est effectuée la transition par laquelle a lieu le processus spontané se réalisant à travers la série complète des figures de la conscience [12].

Au savoir, le *but* est fixé aussi nécessairement que la série de la progression. Il est là où le savoir n'a pas besoin d'aller au-delà de soi-même, où il se trouve soi-même et où le concept correspond à l'objet, l'objet au concept. La progression vers ce but est donc aussi sans halte possible et ne se satisfait d'aucune station antérieure. Ce qui est limité à une vie naturelle n'a pas, par soi-même, le pouvoir d'aller au-delà de son être-là immédiat ; mais il est poussé au-delà de cet être-là par un autre, et cet être-arraché à sa position, est sa mort. Mais la conscience est pour soi-même son propre *concept*, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limité, et, quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même [13]. Avec l'existence singulière, l'au-delà est en même temps posé dans la conscience, serait-ce encore seulement comme dans l'intuition spatiale, *à côté* du limité. La conscience subit donc cette violence venant d'elle-même, violence par laquelle elle se gâte toute satisfaction limitée. Dans le sentiment de cette violence, l'angoisse peut bien reculer devant la vérité, aspirer et tendre à conserver cela même dont la perte menace. Mais cette angoisse ne peut pas s'apaiser : en vain elle veut se fixer dans une inertie sans pensée; la pensée trouble alors l'absence de pensée et son inquiétude dérange cette inertie; en vain elle se cramponne dans une certaine forme de sentimentalité qui assure que tout est bon dans son espèce; cette assurance souffre autant de violence de la part de la raison qui ne trouve pas quelque chose bon, précisément en tant que c'est une espèce [14]

12. Hégel insiste particulièrement sur ce caractère de la négation qui est toujours négation déterminée et qui par conséquent n'est pas isolable du contenu nié.

13. Le vivant singulier n'est pas le « genre » pour soi, ce qu'est au contraire la conscience.

14. Dialectique de l'inquiétude humaine qui est peut-être une des intuitions fondamentales de l'hégélianisme.

La crainte de la vérité peut bien se dissimuler à soi-même et aux autres derrière l'apparence d'être toujours plus avisée que ne le sont les pensées venant de soi-même et des autres, comme si le zèle ardent pour la vérité même lui rendait difficile et même impossible de trouver une autre vérité sinon uniquement celle de la vanité. Cette vanité s'entend à rendre vaine toute vérité pour retourner ensuite en soi-même; elle se repaît de son propre entendement qui, dissolvant toutes les pensées au lieu de trouver un contenu, ne sait que retrouver le moi dans son aridité. Mais cette vanité est une satisfaction qui doit être abandonnée à elle-même; car elle fuit l'universel et cherche seulement l'être-pour-soi.

Ceci dit au préalable et en général au sujet du mode et de la nécessité de la progression, il peut être encore utile de mentionner quelque chose sur la *méthode du développement*. Cette exposition est présentée comme un *comportement* de la *science* à l'égard du *savoir phénoménal*, et comme *recherche* et *examen de la réalité de la connaissance*; mais elle ne paraît pas pouvoir avoir lieu sans une certaine présupposition, qui comme *unité de mesure*[15] serait établie à la base. Car l'examen consiste en l'application à la chose à examiner d'une certaine mesure pour décider, d'après l'égalité ou l'inégalité résultante, si la chose est juste ou non; et la mesure en général, et aussi bien la science, si elle était cette mesure, sont acceptées alors comme l'*essence* ou comme l'*en-soi*. Mais ici, où la science surgit seulement, ni elle-même ni quoi que ce soit ne se justifie comme l'essence ou comme l'en-soi; et sans quelque chose de tel, aucun examen ne paraît pouvoir avoir lieu[16].

Cette contradiction et sa disparition se produiront d'une façon plus précise si on se souvient des déterminations abstraites du savoir et de la vérité telles qu'elles se trouvent dans la conscience. La conscience *distingue* précisément de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle se *rapporte*; comme on l'exprime encore : ce quelque chose est quelque chose *pour la conscience*; et le côté déterminé de ce processus de rapporter, ou de l'*être* de quelque chose *pour une conscience* est le *savoir*. Mais de

15. « Masstab » — pour simplifier nous traduirons souvent par mesure.
16. Le problème critique paraît se reposer; il s'agit en effet d'examiner le savoir phénoménal en le comparant à la Science, mais la Science qui apparaît seulement ne saurait être ici posée comme l'essence.

cet être pour un autre nous distinguons *l'être-en-soi*; ce qui est rapporté au savoir est aussi bien distinct de lui et posé comme *étant* aussi à l'extérieur de ce rapport. Le côté de cet en-soi est dit *vérité*. Ce qui est proprement contenu dans ces déterminations ne nous concerne en rien ici. Car, le savoir phénoménal étant notre objet, ses déterminations aussi sont d'abord prises comme elles s'offrent immédiatement; et elles s'offrent bien ainsi qu'elles ont été prises [17].

Recherchons-nous maintenant la vérité du savoir, il semble alors que nous recherchons ce qu'il est *en soi*. Mais, dans cette recherche, le savoir est *notre* objet, il est *pour nous*; et l'en-soi du savoir, comme il en résulterait, serait ainsi plutôt son *être-pour-nous*; ce que nous affirmerions comme son essence, ce ne serait pas sa vérité, mais seulement notre savoir de lui. L'essence ou la mesure tomberaient en nous, et ce qui devrait être comparé à la mesure, ce sur quoi une décision devrait être prise à la suite de cette comparaison, ne serait pas nécessairement tenu de reconnaître la mesure [18].

Mais la nature de l'objet que nous examinons outrepasse cette séparation ou cette apparence de séparation et de présupposition. La conscience donne sa propre mesure en elle-même, et la recherche sera, de ce fait, une comparaison de la conscience avec elle-même; car la distinction faite plus haut tombe en elle. Il y a en elle un *pour un autre*, où elle a en général la déterminabilité du moment du savoir en elle. En même temps, cet autre ne lui est pas seulement *pour elle*, mais il est aussi à l'extérieur de ce rapport ou *en soi*, le moment de la vérité. Donc, dans ce que la conscience désigne à l'intérieur de soi comme l'en-soi ou comme le vrai, nous avons la mesure qu'elle établit elle-même pour mesurer son savoir. Nommons-nous le *savoir* le *concept*, nommons-nous, d'autre part, l'essence ou le *vrai* l'*étant* ou l'***objet***, l'examen consiste alors à voir si le concept correspond à l'objet. Si, au contraire, nous nommons l'essence ou l'en-soi de l'*objet*

17. L'originalité de la méthode consiste à accepter les déterminations de la connaissance phénoménale qui distingue immédiatement, en tant que connaissance, un moment du savoir, et un moment de la vérité, du pour-un-autre et de l'en-soi.

18. « Pour nous », c'est-à-dire pour le philosophe, il y a un en-soi du savoir phénoménal qui est sa vérité, mais cette vérité n'est pas pour ce savoir et il n'est pas tenu alors de la reconnaître. C'est pourquoi le savoir phénoménal doit s'éprouver lui-même sans que nous intervenions. Nous devons être le spectateur de sa propre expérience.

le *concept*, et si nous entendons par contre par l'objet lui comme objet, c'est-à-dire comme il est *pour un autre*, l'examen consiste alors à voir si l'objet correspond à son concept. On voit bien que ces deux présentations coïncident; mais l'essentiel est de retenir fermement pendant toute la recherche ce fait que les deux moments, *concept* et *objet*, *être-pour-un-autre* et *être-en-soi*, tombent eux-mêmes à l'intérieur du savoir que nous étudions, et donc que nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous nos mesures, d'utiliser nos idées personnelles et nos pensées au cours de la recherche ; c'est, au contraire, en les écartant que nous aboutirons à considérer la chose comme elle est *en soi* et *pour soi-même* [19].

Non seulement nous n'avons pas à intervenir de ce point de vue que concept et objet, la mesure et la matière à examiner, sont présents dans la conscience elle-même; mais encore nous sommes dispensés de la peine de la comparaison des deux moments et de l'examen dans le sens strict du terme, de sorte que, quand la conscience s'examine elle-même, il ne nous reste de ce point de vue que le pur acte de voir [20] ce qui se passe. Car la conscience est d'un côté conscience de l'objet, d'un autre côté conscience de soi-même; elle est conscience de ce qui lui est le vrai et conscience de son savoir de cette vérité. Puisque tous les deux sont *pour elle*, elle est elle-même leur comparaison ; c'est *pour elle* que son savoir de l'objet correspond à cet objet ou n'y correspond pas. L'objet paraît, à vrai dire, être seulement pour elle comme elle le sait, elle paraît incapable d'aller pour ainsi dire par derrière pour voir l'objet comme il n'est pas pour elle, et donc comme il est en soi; ainsi, elle ne paraît pas pouvoir examiner son savoir en lui. Mais justement parce que la conscience a en général un savoir d'un objet, la différence est déjà présente en elle : à elle quelque chose est l'en-soi, et le savoir ou l'être de l'objet *pour la conscience* est un autre moment [21]. C'est sur cette distinction qui est présente que se fonde l'examen. Si, dans cette

19. Le savoir phénoménal ayant en lui l'opposition du sujet et de l'objet, de la certitude et de la vérité, peut procéder lui-même à son propre examen, et cet examen se nomme *expérience*. On notera la réversibilité des termes de l'opposition (concept et objet).

20. « Zusehen ».

21. La conscience vise, pour ainsi dire, un en-soi et à un savoir de lui qu'elle en distingue (puisqu'elle est conscience). L'inégalité ou l'inadéquation se manifeste alors entre ce qu'elle vise et ce qu'elle sait effectivement.

comparaison, les deux moments ne se correspondent pas, la conscience paraît alors devoir changer son savoir pour le rendre adéquat à l'objet; mais dans le changement du savoir, se change, en fait, aussi l'objet même, car le savoir donné était essentiellement un savoir de l'objet. Avec le savoir l'objet aussi devient un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir. Il arrive donc à la conscience que ce qui lui était précédemment l'en-soi n'est pas en soi, ou qu'il était seulement *en soi pour elle*. Quand la conscience trouve donc dans son objet que son savoir ne correspond pas à cet objet, l'objet non plus ne résiste pas; ou la mesure de l'examen se change si ce dont elle devait être la mesure ne subsiste pas au cours de l'examen; et l'examen n'est pas seulement un examen du savoir, mais aussi un examen de son unité de mesure[22].

Ce mouvement *dialectique* que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *en tant que devant elle le nouvel objet vrai en jaillit*, est proprement ce qu'on nomme *expérience*[23]. A cet égard, dans le processus considéré plus haut, il y a un moment à faire ressortir, grâce à quoi une nouvelle lumière sera projetée sur le côté scientifique de cette présentation. La conscience sait *quelque chose*, cet objet est l'essence ou l'*en-soi*; mais il est aussi l'en-soi pour la conscience; avec cela entre en jeu l'ambiguïté de ce vrai. Nous voyons que la conscience a maintenant deux objets, l'un, le *premier-en-soi*, le second, l'*être-pour-elle* de cet *en-soi*[24]. Ce dernier paraît être seulement d'abord la réflexion de la conscience en soi-même, une représentation non d'un objet, mais seulement de son savoir du premier objet. Mais comme on l'a montré précédemment, le premier objet se change; il cesse d'être l'en-soi et devient à la conscience un objet tel qu'il est l'*en-soi* seulement *pour elle*. Mais ainsi, l'*être-pour-elle* de *cet en-soi* est ensuite le vrai; c'est-à-dire qu'il est l'*essence* ou son *objet*. Ce nouvel objet contient l'anéantissement du premier, il est l'expérience faite sur lui.

22. La conscience voit donc disparaître dans le devenir de son expérience ce qu'elle considérait comme l'en-soi. Un savoir déterminé de la conscience constitue une totalité concrète; si l'examen montre une disparité entre les deux moments, les deux moments changent en même temps, et la conscience, qui a fait une expérience, est conduite à une autre forme de savoir.

23. Définition capitale, puisque l'expérience et la dialectique se trouvent ici identifiées.

24. *Avant* et *après* l'expérience. Le premier en soi expérimenté dans le savoir de la conscience devient le second objet de cette conscience.

Dans cette présentation du cours de l'expérience, il y a un moment par où elle ne paraît pas coïncider avec ce qu'on a coutume d'entendre par expérience. La transition précisément du premier objet et du savoir de cet objet à l'autre objet, dans lequel on dit que l'expérience a été faite, a été entendue de telle sorte que le savoir du premier objet, ou l'être-pour-la-conscience du premier en-soi, doit devenir le second objet. Au contraire, il semble ordinairement que nous fassions l'expérience de la non-vérité de notre premier concept *dans un autre* objet que nous trouvons d'une façon contingente et extérieure, de sorte qu'en général tombe en nous seulement la pure *appréhension* de ce qui est en soi et pour soi [25]. Mais, dans le point de vue exposé, le nouvel objet se montre comme venu à l'être par le moyen d'une *conversion de la conscience* elle-même. Cette considération de la chose est notre fait [26]; c'est par elle que la série des expériences de la conscience s'élève à une démarche scientifique, mais cette considération n'est pas pour la conscience que nous observons. Nous trouvons ici, en fait, la même circonstance que celle dont nous parlions plus haut à propos de la relation de cette présentation au scepticisme : c'est que tout résultat découlant d'un savoir non-vrai ne devait pas aboutir au néant vide, mais devait être appréhendé nécessairement comme le néant de *ce dont il est le résultat*; résultat qui contient alors ce que le savoir précédent a de vrai en lui. Les choses se présentent donc ainsi : quand ce qui paraissait d'abord à la conscience comme l'objet s'abaisse dans cette conscience à un savoir de celui-ci, et quand l'*en-soi* devient un *être-pour-la-conscience* de l'en-soi, c'est là alors le nouvel objet par le moyen duquel surgit encore une nouvelle figure de la conscience; et cette figure a une essence différente de l'essence de la figure précédente. Cette circonstance est ce qui accompagne la succession entière des figures de la conscience dans sa nécessité. Mais cette nécessité même, ou la *naissance* du nouvel objet, qui se

25. Il semble que la conscience appréhende seulement des objets qui se présentent à elle, et dans lesquels elle effectue son expérience, de sorte que la série de ces objets serait une série contingente, et non une série dialectique et nécessaire. Il en est bien ainsi pour la conscience qui est plongée dans l'expérience, mais il n'en est pas ainsi *pour nous* qui assistons à la genèse de ces objets.

26. *Notre*, c'est-à-dire le fait du philosophe. La conscience phénoménale oublie son expérience antérieure, ou elle n'en voit que l'aspect négatif. Nous, au contraire, pensons la positivité de cette expérience, et assistons à la naissance du nouvel objet.

présente à la conscience sans qu'elle sache comment il lui vient, est ce qui, pour nous, se passe pour ainsi dire derrière son dos. Dans ce mouvement, il se produit ainsi un moment de l'*être-en-soi* ou de l'*être-pour-nous*, moment qui n'est pas présent pour la conscience qui est elle-même enfoncée dans l'expérience; mais le *contenu* de ce que nous voyons naître est *pour elle*, et nous concevons seulement le côté formel de ce contenu ou son pur mouvement de naître ; *pour elle*, ce qui est né est seulement comme objet, *pour nous* il est en même temps comme mouvement et comme devenir[27].

C'est par cette nécessité qu'un tel chemin vers la science est lui-même déjà *science*, et, selon son contenu, est la science de l'*expérience de la conscience.*

L'expérience que la conscience fait de soi ne peut, selon le concept de l'expérience même, comprendre rien de moins en elle que le système total de la conscience ou le royaume total de la vérité de l'esprit; cependant, les moments de la vérité s'y présentent dans cette déterminabilité particulière : ils ne sont pas des moments abstraits et purs, mais ils sont comme ils sont pour la conscience, ou comme cette conscience surgit dans son rapport à eux. C'est pourquoi les moments du tout sont des *figures de la conscience*[28]. En se poussant vers son existence vraie, la conscience atteindra un point où elle se libérera de l'apparence, l'apparence d'être entachée de quelque chose d'étranger qui est seulement pour elle et comme un autre; elle atteindra ainsi le point où le phénomène devient égal à l'essence, où, en conséquence, la présentation de l'expérience coïncide avec la science authentique de l'esprit; finalement, quand la conscience saisira cette essence qui lui est propre, elle désignera la nature du savoir absolu lui-même[29]

27. Dans la Phénoménologie il y aura donc *deux dialectiques*, l'une est celle de la conscience qui est plongée dans l'expérience, l'autre, qui est seulement pour nous, est le développement nécessaire de toutes les figures de la conscience. Le philosophe voit naître ce qui se présente seulement à la conscience comme un contenu « trouvé ».

28. Distinction de la Phénoménologie et de la Logique.

29. Cette introduction démontre l'immanence de la science à l'expérience.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

(A) Conscience

I. — LA CERTITUDE SENSIBLE, OU LE CECI ET MA VISÉE DU CECI [1]

Le savoir, qui d'abord ou immédiatement est notre objet ne peut être rien d'autre que celui qui est lui-même savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de l'*étant*. Nous devons nous comporter à son égard d'une façon non moins *immédiate*, ou accueillir ce savoir comme il s'offre, sans l'altérer en rien et bien laisser cette appréhension indépendante de toute conception.

Le contenu concret de la *certitude sensible* la fait apparaître immédiatement comme la connaissance *la plus riche*, comme une connaissance, certes, d'une richesse à ce point infinie qu'on n'en peut trouver aucune limite, ni en extension, dans l'espace et dans le temps où elle se déploie, ni en *pénétration*, dans le fragment extrait de cette plénitude par division. Cette connaissance apparaît, en outre, comme la *plus vraie;* car elle n'a encore rien écarté de l'objet, mais l'a devant soi dans toute sa plénitude. En fait cependant, cette *certitude* se révèle expressément comme la plus abstraite et la plus *pauvre vérité.* De ce qu'elle sait elle exprime seulement ceci : il est; et sa vérité contient seulement l'*être* de la chose [2]. De son côté, dans cette certitude, la conscience est seulement comme *pur moi*, ou j'y suis

1. « Das Diese und das Meinen ». On traduit ordinairement « Meinung » par opinion; mais dans ce texte il était bien difficile de traduire le verbe « meinen » par opiner. Hegel oppose « meinen » à « wahrnehmen ». La certitude sensible *vise* un ceci qu'elle ne *prend* pas effectivement. Nous avons traduit « meinen » par viser et « Meinung » par avis. Hegel rapproche « mein » et « meinen », suggérant ainsi le caractère subjectif de la certitude sensible; pour conserver l'idée, nous avons traduit « meinen » dans le titre par « *ma* visée du ceci »

2. La vérité de cette certitude est autre que ce que cette certitude subjective le prétend d'abord. L'intuition ineffable du sensible est en fait la plus pauvre là où elle croit être la plus riche. La vérité de cette certitude n'est pas autre chose en fait que l'*être de Parménide.* Le singulier visé (certitude) passe brusquement dans l'Universel (Vérité). — Nous traduisons « einzeln, einzelheit », par singulier, singularité. Les termes d'individuel, individualité, individu doivent en effet être réservés pour traduire les termes correspondants en allemand « individuell, Individualität, Individuum ».

seulement comme pur *celui-ci*, et l'objet également comme pur *ceci*. Moi, *celui-ci*, je ne suis pas *certain* de cette *chose-ci* parce que je me suis développé en tant que conscience et ai mis la pensée en branle de façon diverse; ni non plus parce que la chose dont je suis certain serait, d'après une multitude de caractères distincts, un riche système de rapports en elle-même, ou un multiple système de relations à d'autres. Tout ceci ne concerne en rien la vérité de la certitude sensible. Ni le moi, ni la chose n'ont ici la signification d'une médiation multiforme. Le Moi n'a pas la signification d'un représenter ou d'un penser des moments divers, et la chose n'a pas la signification d'une multitude de caractères distincts[3]; mais la chose est, et elle est seulement parce qu'elle est. Elle est; c'est là pour le savoir sensible l'essentiel, et ce pur être ou cette simple immédiateté constitue la vérité de la chose. La certitude également, en tant *que rapport*, est un *pur rapport immédiat*. La conscience est moi, rien de plus, un pur *celui-ci*. Le singulier sait un pur *ceci* ou sait ce *qui est singulier*.

Mais dans ce pur être qui constitue l'essence de cette certitude, et qu'elle énonce comme sa vérité, il y a encore bien autre chose en jeu, si nous regardons bien. Une certitude sensible effectivement réelle n'est pas seulement cette pure immédiateté, mais est encore un exemple de celle-ci et de ce qu'il y a en jeu[4]. Parmi les innombrables différences mises ainsi en évidence, nous trouvons toujours la différence principale, à savoir que dans cette certitude, tombent d'abord en dehors du pur être les deux ceci déjà nommés, un celui-ci comme moi et un ceci comme objet. Réfléchissons-nous sur cette différence, elle nous révèle que ni l'un ni l'autre ne sont dans la certitude sensible seulement *immédiatement*, mais y sont en même temps comme *médiatisés*[5]; j'ai la certitude par la médiation d'un autre, la chose précisément, et celle-ci est aussi dans la certitude par la médiation d'un autre, précisément le moi[6].

3. Ce dernier point de vue qui implique la médiation multiforme « mannigfaltig » est le point de vue de la perception. On remarquera le parallélisme des déterminations du Moi et de l'objet.

4. Hegel emploie ici les mots « Beispiel » et « beiherspielen ». L'exemple est ce qui se joue *à côté* de l'essence. Le singulier et l'universel ne se pénètrent pas.

5. « Vermittelt ».

6. Cette médiation est pour nous, c'est-à-dire pour le sujet philosophique qui refait l'expérience passée.

I

Cette différence de l'essence et de l'exemple, de l'immédiateté et de la médiation, nous ne la faisons pas seulement nous, mais nous la trouvons dans la certitude sensible elle-même; et il nous faut l'accueillir dans la forme même où elle est en elle, non comme nous venons de la déterminer. Dans cette certitude, un moment est posé comme ce qui simplement et immédiatement est, ou comme l'essence, c'est l'*objet;* l'autre moment est posé, au contraire, comme l'inessentiel et le médiatisé, ce qui en cela n'est pas *en soi*, mais est seulement par la médiation d'un autre, c'est le moi, un *savoir* qui sait l'objet, seulement parce que l'*objet* est, un savoir qui peut être ou aussi ne pas être. Mais l'objet *est;* il est le vrai et l'essence, il est, indifférent au fait d'être su ou non, il demeure même s'il n'est pas su, mais le savoir n'est pas si l'objet n'est pas[7].

Nous avons donc à considérer l'objet pour voir si en fait, dans la certitude sensible elle-même, il est bien une essence telle qu'elle prétend qu'il est, si son concept d'être réalité essentielle correspond bien à son mode de présence dans cette certitude. Dans ce but nous n'avons pas à réfléchir profondément sur lui, sur ce qu'il peut bien être en vérité, mais nous devons le considérer seulement tel que la certitude sensible l'a en elle.

C'est donc elle-même qu'il faut interroger : *qu'est-ce que le ceci?* Prenons-le sous le double aspect de son être comme le *maintenant* et comme l'*ici*, alors la dialectique qu'il a en lui prendra une forme aussi intelligible que le ceci même. A la question : qu'*est-ce que le maintenant?* nous répondrons, par exemple : *le maintenant est la nuit.* Pour éprouver la vérité de cette certitude sensible une simple expérience sera suffisante. Nous notons par écrit cette vérité; une vérité ne perd rien à être écrite et aussi peu à être conservée. Revoyons maintenant à midi cette vérité écrite, nous devrons dire alors qu'elle s'est éventée[8].

7. Si pour nous les termes ne sont que l'un par l'autre, pour la conscience au début de son expérience, c'est l'objet qui est *essence* et le savoir qui est l'*inessentiel.*

8. Il y a une dialectique immanente à l'être sensible. Selon Hegel (article sur le Scepticisme, W., I, p. 160), les sceptiques grecs avaient préparé la pensée métaphysique en s'attaquant aux certitudes inébranlables de la conscience

Le maintenant qui est la nuit est *conservé*, c'est-à-dire qu'il est traité comme ce pourquoi il s'est fait passer, comme *un étant;* mais il se démontre plutôt comme un non-étant. Sans doute le *maintenant* lui-même se conserve bien, mais comme un maintenant tel qu'il n'est pas la nuit; de même à l'égard du jour qu'il est actuellement, le maintenant se maintient, mais comme un maintenant tel qu'il n'est pas le jour, ou comme un *négatif* en général. Ce maintenant qui se conserve n'est donc pas immédiat, mais médiatisé; car il est déterminé comme ce qui demeure et se maintient *par le fait* qu'autre chose, à savoir le jour et la nuit, n'est pas. Pourtant il est encore aussi simple qu'auparavant, *maintenant*, et dans cette simplicité indifférent à ce qui se joue encore près de lui; aussi peu la nuit et le jour sont son être, aussi bien il est encore jour et nuit; il n'est en rien affecté par son être-autre. Un tel moment simple, qui par la médiation de la négation n'est ni ceci, ni cela, mais seulement un *non-ceci*, et qui est aussi indifférent à être ceci ou cela, nous le nommons un *universel*. L'universel est donc en fait le vrai de la certitude sensible[9].

C'est aussi comme un universel que nous *prononçons* le sensible. Ce que nous disons, c'est *ceci*, c'est-à-dire le *ceci universel*, ou encore *il est*, c'est-à-dire *l'être, en général. Nous ne nous représentons* pas assurément le ceci universel ou l'être en général, mais nous *prononçons* l'universel. En d'autres termes, nous ne parlons absolument pas de la même façon que nous *visons* dans cette certitude sensible. Mais comme nous le voyons, c'est le langage qui est le plus vrai : en lui, nous allons jusqu'à réfuter immédiatement notre *avis;* et puisque l'universel est le vrai de la certitude sensible, et que le langage exprime seulement ce vrai, alors il n'est certes pas possible que nous puissions dire un être sensible que nous *visons*[10].

Le même cas se produit pour l'autre forme du ceci, c'est-à-dire *pour l'ici*. L'*ici* est, par exemple, l'*arbre*. Je me retourne, cette vérité a disparu et s'est *changée* en vérité opposée : l'*ici n'est pas un arbre*, mais plutôt *une maison*. L'*ici* lui-même ne

sensible. Pour bien comprendre cette dialectique, il faut la prendre naïvement en n'oubliant pas que nous ne *percevons* pas encore des *choses*.

9. Il y a donc un passage brusque du *singulier* à l'*universel*. Le maintenant ineffable a pour vérité l'Universel *abstrait*, où le Temps.

10. Nous ne pouvons dire que l'universel : ceci, ici maintenant, moi. Le langage, œuvre de la pensée, n'exprime que l'Universel. Cf. *Encyclopédie*, § 20.

disparaît pas, mais il est *et demeure* dans la disparition de la maison, de l'arbre, etc.; il est de plus indifférent à être maison ou arbre. De nouveau le *ceci* se montre comme *simplicité médiatisée*, ou comme *universalité*[11].

La certitude sensible démontre en elle-même l'universel comme la vérité de son objet. Le *pur être* est alors ce qui demeure comme son essence, mais non plus comme un immédiat, mais comme ce qui est tel que la médiation et la négation lui soient essentielles. Ce qui demeure donc, ce n'est plus ce que nous *visions* comme *être*, mais l'*être* avec *la détermination* d'être l'*abstraction* ou le pur universel[12], et *notre avis* selon lequel le vrai de la certitude sensible n'est pas l'universel est ce qui seul demeure en face de ce maintenant et de cet ici vides et indifférents.

Comparons-nous la relation dans laquelle le savoir et l'objet surgissaient d'abord, avec leur relation telle qu'elle vient à se présenter dans ce résultat, nous voyons un renversement de la relation. L'objet qui devait être l'essentiel est maintenant l'inessentiel de la certitude sensible ; car l'universel qu'il est devenu n'est plus tel que l'objet aurait dû être essentiellement pour la certitude sensible. La certitude est maintenant passée dans l'opposé, c'est-à-dire dans le savoir qui était auparavant l'inessentiel. Sa vérité est dans l'objet en tant qu'*objet mien*, ou dans le *viser mien;* il est parce que *moi*, j'ai un savoir de lui. La certitude sensible est donc vraiment expulsée de l'objet, mais n'est pas encore supprimée, elle est seulement refoulée dans le moi. Il faut voir ce que nous montre l'expérience sur cette réalité de la certitude sensible[13]

II

La force de sa vérité se trouve donc maintenant dans *le moi*, dans l'immédiateté de mon *voir*, de mon *entendre*, etc. La dis-

11. Même dialectique que pour le Temps. L'ici devient l'espace universel. Mais temps et espace, comme universels, ne sont plus immédiats, ils ont en eux la négation ou la médiation.

12. C'est de cet *Être* que Hegel dira dans la logique qu'il est identique au *non-être*. L'Universel est ici abstrait parce qu'il est conditionné par la multiplicité dont il est la négation

13. Transition à la seconde expérience; l'objet n'étant plus immédiat, reste le moi qui se donne comme tel.

parition du maintenant et de l'ici singuliers visés par moi, est évitée parce que c'est *moi* qui les retiens. Le *maintenant est jour* parce que je le vois; l'*ici est un arbre* pour la même raison. Mais dans cette relation, comme dans la précédente, la certitude sensible fait en elle-même l'expérience de la même dialectique. *Moi, un celui-ci*, je vois l'arbre et l'*affirme comme l'ici;* mais *un autre moi* voit la maison et affirme que l'ici n'est pas un arbre, mais plutôt une maison. Les deux vérités ont la même authenticité, précisément l'immédiateté du voir, la sécurité et l'assurance des deux moi sur leur savoir; mais l'une disparaît dans l'autre [14].

Ce qui ne disparaît pas dans cette expérience, c'est *le moi* en tant qu'*universel*, dont le voir n'est ni la vision de l'arbre, ni la vision de cette maison, mais le *voir simple*, médiatisé par la négation de cette maison, etc., et demeurant cependant simple et indifférent à l'égard de tout ce qui est encore en jeu, la maison, l'arbre, etc. Le moi est seulement *universel*, comme le *maintenant*, l'*ici* ou le *ceci*, en général. Je vise bien un moi singulier, mais aussi peu puis-je dire ce que je vise dans le maintenant et l'ici, aussi peu le puis-je dans *le moi*. En disant *ceci*, *ici*, *maintenant*, ou un *être singulier* je dis tous les *ceci*, les *ici*, les *maintenant*, les *êtres singuliers*, De même lorsque je dis *moi*, ce moi *singulier-ci*, je dis en général *tous les moi;* chacun d'eux est juste ce que je dis : moi, ce moi singulier-ci [15]. Quand on exige de la science comme épreuve cruciale, épreuve qu'elle ne pourrait soutenir, de déduire, de construire, de trouver à priori (ou comme on voudra dire) un cette chose-ci ou un cet homme-ci ainsi nommés, il est juste alors que la requête dise quelle chose-ci, ou quel moi-ci elle vise, mais le dire est bien impossible [16]

14. Réfutation très significative d'un idéalisme subjectif, d'une sorte de solipsisme. Le moi singulier qui s'en tient à son « Meinung » se heurte aux autres « Moi » qui s'en tiennent aussi à leur « Meinung ». L'interaction des moi singuliers (attraction et répulsion » dans ce domaine de la conscience naturelle est sous une forme naïve la préformation d'une dialectique supérieure. W. Purpus (*Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlin, 1908) a commenté minutieusement ce texte de Hegel à la lumière des textes grecs. Il nous semble exagérer un peu la précision de toutes les allusions, mais ses comparaisons sont très suggestives.

15. Découverte du *Moi universel*, dont le moi singulier n'est encore qu'un exemple (*Beispiel*).

16. Allusion à Herr Krug qui avait demandé aux idéalistes de déduire son

III

La certitude sensible expérimente donc que son essence n'est ni dans l'objet, ni dans le moi, et que l'immédiateté n'est ni une immédiateté de l'un, ni une immédiateté de l'autre. Car dans les deux ce que je vise est plutôt un inessentiel, et l'objet et le moi sont des universels dans lesquels ce maintenant, cet ici et ce moi que je vise, ne subsistent pas, *ne sont pas*. Nous en arrivons par là à poser *le tout* de la certitude sensible elle-même comme son *essence*, et non plus seulement un moment de celle-ci, comme cela arrivait dans les deux cas précédents, où d'abord l'objet opposé au moi, ensuite le moi, devait être sa réalité. C'est donc seulement la certitude sensible *entière*, qui persistant en soi-même comme *immédiateté*, exclut de soi toute opposition trouvant place dans les moments précédents [17].

Cette pure immédiateté ne concerne plus en rien l'être-autre d'un ici comme arbre qui passe dans un ici qui est non-arbre, d'un maintenant comme jour qui passe dans un maintenant qui est nuit; elle ne concerne plus en rien un autre moi, pour lequel quelque chose d'autre est objet. Sa vérité se maintient comme rapport restant égal à soi-même, qui entre le moi et l'objet ne fait aucune différence d'essentialité et d'inessentialité, et dans lequel donc aucune différence ne peut plus pénétrer. Moi, celui-ci, j'affirme l'ici comme arbre, et ne me tourne pas de telle sorte que l'ici puisse devenir pour moi un non-arbre. Je ne veux rien savoir d'un autre moi qui voit l'ici comme non-arbre, rien savoir de ce que moi-même une autre fois je prends l'ici comme non-arbre, le maintenant comme non-jour; mais je suis pur intuitionner : moi, quant à moi, j'en reste à cela, le maintenant est jour ou l'ici est arbre, je ne compare pas entre eux l'ici et le maintenant, mais je m'en tiens à *un* rapport immédiat : le maintenant est jour.

Puisque cette certitude sensible ne veut pas sortir d'elle-

« porte-plume ». Cf. l'article de Hegel à Iéna, « Die Werke des Herrn Krug's » (W., I, p. 148).

17. Troisième étape. L'immédiateté n'est ni dans l'objet, ni dans le Moi, elle est dans leur rapport envisagé comme une totalité singulière. On notera que cette dernière expérience est beaucoup plus concrète que les deux précédentes et se rapproche de ce qu'était d'abord notre point de vue sur la certitude sensible.

même, quand nous la rendons attentive à un maintenant qui est nuit, ou à un moi pour lequel il fait nuit, c'est nous qui irons en elle et nous ferons indiquer le maintenant qui est affirmé. Nous devons nous le faire *indiquer;* car la vérité de ce rapport immédiat est la vérité de ce moi-ci qui se limite à un *maintenant* ou à *un ici.* Saisirions-nous cette vérité *après coup,* ou nous tiendrions-nous *éloigné* d'elle, elle n'aurait plus de sens du tout, car nous supprimerions l'immédiateté qui lui est essentielle. A cet effet nous devons pénétrer dans le même point du temps ou de l'espace, nous devons nous le montrer, c'est-à-dire nous laisser identifier à ce moi-ci qui sait avec certitude. Voyons donc comment est constitué l'immédiat qu'on nous indique.

On nous montre le *maintenant, ce maintenant-ci. Maintenant;* il a déjà cessé d'être quand on le montre; le *maintenant* qui *est,* est un autre que celui qui est montré, et nous voyons que le maintenant est justement ceci, de n'être déjà plus quand il est. Le maintenant comme il nous est montré est un passé, et c'est là sa vérité; il n'a pas la vérité de l'être. Donc il est pourtant vrai qu'il a été. Mais ce qui a été, ce qui est *passé,* n'est en fait *aucunement essence*[18], il *n'est pas,* et c'était à l'être que nous avions affaire.

Nous voyons donc dans cette action d'indiquer uniquement un mouvement dont le cours est le suivant : 1) j'indique le maintenant et il est affirmé comme le vrai; mais je l'indique comme un passé, ou comme ce qui est supprimé, je supprime la première vérité: 2) maintenant j'affirme comme la seconde vérité qu'il est *passé,* qu'il est supprimé; 3) mais ce qui est passé n'est pas, je supprime l'être-passé ou l'être-supprimé, en d'autres termes la seconde vérité; je nie ainsi la négation du maintenant et reviens par là à la première affirmation, que le *maintenant est.* Le maintenant et l'acte d'indiquer le maintenant sont constitués de telle sorte que ni l'un, ni l'autre ne sont un Simple immédiat, mais sont un mouvement qui a en lui divers moments[19]. *Ceci* est posé, mais c'est plutôt *un autre* qui est posé, ou le ceci est supprimé; et cet être-autre ou cette sup-

18. « Gewesen » et « Wesen ».

19. Ce rapport prétendu immédiat est donc en fait un mouvement, un processus; il contient une médiation. Hegel parle d'une action d'indiquer (*aufzeigen*). L'universel est ici conditionné par ce qu'il supprime. Cf. la dialectique du Temps dans la *Jenenser Logik*... (W., XVIII *a*, p. 203).

pression du premier est à son tour supprimé, et ainsi est revenu au premier. Mais ce premier terme réfléchi en soi-même n'est plus très exactement la même chose que ce qu'il était d'abord, à savoir *un immédiat.* Il est *quelque chose de réfléchi en soi-même* ou de *simple* qui dans l'être-autre reste ce qu'il est : un maintenant qui est absolument beaucoup de maintenant; c'est là le vrai maintenant, le maintenant comme jour simple, qui a en soi beaucoup de maintenant, beaucoup d'heures; un tel maintenant, une heure, est pareillement beaucoup de minutes, et ce maintenant de nouveau beaucoup de maintenant, etc. — L'*acte d'indiquer* est donc lui-même le mouvement qui exprime ce que le maintenant est en vérité, un résultat précisément ou une pluralité de maintenant rassemblés et unifiés[20]. Indiquer, c'est faire l'expérience que le maintenant est *un universel.*

De même l'*ici indiqué*, que je tiens fermement, est un cet ici qui en fait n'est pas cet-ici, mais est un avant et un arrière, un haut et un bas, une droite et une gauche. Le haut est lui-même à son tour une même multiplicité d'être-autre avec un haut et un bas, etc. L'ici qui devait être indiqué disparaît dans d'autres ici; mais ceux-ci, à leur tour disparaissent aussi. Ce qui est indiqué, tenu ferme, ce qui demeure, c'est un *ceci négatif* qui seulement ainsi *est*, quand les *ici* sont pris comme ils doivent l'être, mais quand en cela ils se suppriment; c'est un complexe simple de beaucoup d'ici. L'ici visé était le point; mais il n'est pas[21]. Au contraire, quand on l'indique comme étant, cet indiquer se montre n'être pas un savoir immédiat, mais un mouvement qui, de l'ici visé à travers beaucoup d'ici, aboutit à l'ici universel qui est une multiplicité simple d'ici, comme le jour est une multiplicité simple de maintenant.

Il est clair que la dialectique de la certitude sensible n'est rien d'autre que la simple histoire du mouvement de cette certitude ou de son expérience, et il est clair que la certitude sensible elle-même n'est rien d'autre que cette histoire seulement.

20. C'est précisément ce résultat, cet être réfléchi en soi-même ayant en lui la multiplicité, qui sera l'objet nouveau de la conscience percevante. On notera que pour Hegel la richesse du contenu que la conscience sensible croit tenir lui échappe en fait et que cette richesse appartient à la conscience philosophique que la conscience sensible considère comme abstraite.

21. Sur la dialectique de l'espace et du point qui n'est pas dans l'espace, cf. W., XVIII *a*, p. 206.

Pour cette raison la conscience naturelle atteint toujours ce résultat, ce qui en elle est le vrai, et en fait toujours l'expérience. Mais elle se hâte toujours de l'oublier et recommence le mouvement depuis le début. Il y a donc lieu de s'étonner quand, contre cette expérience, on expose comme résultat de l'expérience universelle (et comme affirmation philosophique et précisément comme résultat du scepticisme[22]), que : la réalité ou l'être des choses extérieures, en tant qu'elles sont des *ceci* ou en tant que sensibles, a une vérité absolue pour la conscience. Une telle affirmation ne sait pas ce qu'elle dit, ou ne sait pas qu'elle dit proprement le contraire de ce qu'elle veut dire. La vérité des *ceci* sensibles pour la conscience doit être expérience universelle; c'est le contraire qui est plutôt expérience universelle. Toute conscience supprime de nouveau une telle vérité : par exemple : l'*ici est un arbre*, ou le *maintenant est midi*, et prononce le contraire: l'ici *n'est pas* un arbre *mais* une maison; et ce qui dans cette affirmation supprimant la première est de nouveau une semblable affirmation d'un ceci sensible, elle le supprime de la même façon. Elle en vient donc, dans toute certitude sensible, à expérimenter ce que nous avons vu, à expérimenter précisément le ceci comme un universel, le contraire de ce que cette affirmation assure être expérience universelle. — A l'occasion de cette référence à l'expérience universelle, qu'il nous soit permis d'anticiper sur le domaine de la pratique par la considération suivante : on peut dire à ceux qui affirment cette vérité et cette certitude de la réalité des objets sensibles, qu'ils doivent revenir dans les écoles élémentaires de la sagesse, revenir précisément aux anciens mystères d'Éleusis (de Cérès et de Bacchus), et qu'ils ont d'abord à apprendre le secret de manger le pain et de boire le vin. Car l'initié à ces mystères n'aboutit pas seulement à douter de l'être des choses sensibles, mais encore à en désespérer[23]; pour une part il accomplit l'anéantissement de ces choses, et pour l'autre il les voit accomplir cet anéantissement. Les animaux mêmes ne sont pas exclus de cette sagesse, mais se montrent plutôt profondément initiés à elle; car ils ne restent pas devant les choses sensibles comme si elles

22. Allusion au scepticisme de Schulze auquel Hegel oppose le scepticisme antique dans l'article d'Iéna déjà cité : « Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie ».
23. « Zweifel », doute, et « Verzweiflung », désespoir.

étaient en soi, mais ils désespèrent de cette réalité et dans l'absolue certitude de leur néant, ils les saisissent sans plus et les consomment. Et la nature entière célèbre comme les animaux ces mystères révélés à tous[24] qui enseignent quelle est la vérité des choses sensibles[25].

Mais, conformément aux remarques précédentes, ceux qui exposent une telle affirmation disent encore immédiatement le contraire de ce qu'ils visent — phénomène qui est peut-être le plus capable de conduire à la réflexion sur la nature de la certitude sensible. Ils parlent de l'être-là d'objets *extérieurs*, qui peuvent encore être déterminés plus exactement comme des choses *effectivement réelles*, absolument *singulières*, *entièrement personnelles* et *individuelles*, dont aucune n'a d'égale absolue; cet être-là aurait absolue certitude et vérité. Ils visent *ce* morceau de papier sur lequel j'écris *ceci*, ou plutôt je l'ai déjà écrit; mais ce qu'ils visent ils ne le disent pas. Si d'une façon effectivement réelle ils voulaient dire ce morceau de papier, qu'ils visent, et s'ils voulaient proprement le dire, alors ce serait là une chose impossible parce que le ceci sensible qui est visé est *inaccessible* au langage qui appartient à la conscience, à l'universel en soi. Pendant la tentative effectivement réelle pour le dire, il se décomposerait. Ceux qui auraient commencé sa description ne pourraient la terminer, mais devraient la laisser à d'autres qui avoueraient à la fin parler d'une chose qui n'*est pas*. Ils visent bien *ce* morceau de papier-*ci* qui est ici une toute autre chose que cet autre là, mais ils parlent « de choses effectivement réelles, d'objets *extérieurs* ou *sensibles*, d'essences *absolument singulières* », etc., c'est-à-dire qu'ils disent d'eux seulement l'*universel*. Donc ce qu'on nomme l'inexprimable, n'est pas autre chose que le non-vrai, le non-rationnel, le seulement visé. Si on ne dit de quelque chose rien d'autre, sinon que c'est une *chose effectivement réelle*, un *objet extérieur* alors on dit seulement ce qu'il y a de plus universel, et par là on prononce beaucoup plus son égalité avec tout que sa différence. Si je dis : une *chose singulière*, je l'exprime plutôt comme entièrement *universelle*, car toute chose est une chose singulière; et pareillement *cette chose-ci* est tout ce qu'on veut. Déterminons-

24. « Offenbare ». On sait que pour Hegel la religion révélée (*geoffenbarte*) est la religion manifeste (*offenbare*).
25. Cf. l'analyse du Désir au début de la « Conscience de soi ».

nous plus exactement la chose comme ce morceau de papier-ci, alors *tout* et *chaque* papier est un *ce morceau de papier-ci*, et j'ai toujours dit seulement l'universel. Mais si je veux venir au secours de la parole, qui a la nature divine d'inverser immédiatement mon avis pour le transformer en quelque chose d'autre, et ainsi ne pas le laisser vraiment s'exprimer en mots, je peux alors *indiquer* ce morceau de papier-ci, et je fais alors l'expérience de ce qu'est en fait la vérité de la certitude sensible : je l'indique comme un *ici* qui est un ici d'autres ici, ou en lui-même un *ensemble simple* de beaucoup d'*ici*, c'est-à-dire qui est un *universel*; je le prends ainsi comme il est en vérité, et au lieu de savoir un immédiat, (je le prends en vérité), je *le perçois*[26].

26. « Nehme ich wahr » (*wahrnehmen*).

II. — LA PERCEPTION OU LA CHOSE ET L'ILLUSION [1]

La certitude immédiate ne prend pas possession du vrai, car sa vérité est l'universel; mais elle veut prendre *le ceci.* Au contraire, tout ce qui pour la perception est l'étant est pris par elle comme Universel. L'universalité étant son principe en général, sont aussi universels les moments se distinguant immédiatement en elle : le moi comme moi universel, et l'objet comme objet universel [2]. C'est pour nous que ce principe a *pris naissance*, et notre accueil de la perception n'est plus un accueil contingent comme dans le cas de la certitude sensible, mais un accueil nécessaire [3]. Au cours de la naissance du principe sont venus en même temps à l'être les deux moments qui *tombent en dehors* l'un de l'autre seulement dans leur manifestation, à savoir : l'un, le mouvement d'indiquer, l'autre ce même mouvement, mais comme quelque chose de simple; le premier, *l'acte de percevoir*, le second, *l'objet.* Selon l'essence, l'objet est la même chose que le mouvement. Le mouvement est le déploiement et la distinction des moments, l'objet est leur rassemblement et leur unification. Pour nous ou en soi, l'universel comme principe est *l'essence* de la perception, et en regard de cette abstraction les deux moments distingués, le percevant et le perçu, sont *l'inessentiel* [4]. Mais en fait, puisque

1. « Die Wahrnehmung; oder das Ding und die Täuschung. »

2. La « *chose* pensante » et la « *chose* étendue », non plus le « celui-ci » et le « ceci » singuliers.

3. Le moment de la perception résulte pour nous, qui philosophons, d'une genèse dialectique; il est le *résultat* du processus de la certitude sensible. Pour nous, le ceci singulier est *dépassé*, pour la conscience phénoménologique, il est *supprimé* et l'objet lui est un *nouvel objet.*

4. Pour nous, ou en soi, l'*Universel* est la *substance* commune de la chose et de la pensée; cependant la pensée est le *mouvement* qui appréhende l'objet, l'objet est ce mouvement comme paralysé et figé en *chose* identique à soi-même.

tous les deux sont eux-mêmes l'universel ou l'essence, ils sont tous les deux essentiels; or, quand ils se rapportent l'un à l'autre comme opposés, dans le rapport l'un seul peut être l'essentiel, et la différence de l'essentiel et de l'inessentiel doit se répartir entre eux. L'un déterminé comme le simple, l'objet, est l'essence indifférente au fait d'être perçue ou non; mais le percevoir comme le mouvement est quelque chose d'inconstant qui peut être ou ne pas être, et est l'inessentiel[5].

Il faut maintenant déterminer cet objet de plus près, et cette détermination doit être brièvement développée d'après le résultat obtenu; un développement encore plus étendu n'a pas sa place ici. Le principe de l'objet, l'universel, est dans sa simplicité un *principe médiat*; cela l'objet doit l'exprimer en lui comme sa nature; c'est ainsi que l'objet se montre comme la *chose avec de multiples propriétés*. La richesse du savoir sensible appartient à la perception, non à la certitude immédiate, dans laquelle elle était seulement ce qui se jouait à côté; car c'est seulement la perception qui a la *négation*, la différence ou la multiplicité variée dans son essence[6].

I. (Le concept simple de la chose.) Le ceci est donc posé comme *non-ceci* ou comme *dépassé*; et, en outre, non pas comme néant, mais comme un néant déterminé, ou le *néant d'un contenu*, du ceci précisément. Par là le sensible est lui-même encore présent, mais non comme il devrait l'être dans la certitude immédiate, comme le singulier visé, mais comme l'universel ou comme ce qui se déterminera comme *propriété*. Le *dépasser*[7] présente sa vraie signification double que nous avons vue dans le négatif. Il a à la fois le sens de *nier* et celui de *conserver*; le néant, comme *néant du ceci*, conserve l'immédiateté et est lui-même sensible, mais c'est une immédiateté universelle[8]. — Mais l'être est un universel parce qu'il a en lui la médiation ou le

5. Comme dans le cas de la certitude sensible, l'objet est d'abord posé comme l'essentiel, la conscience comme l'inessentiel.

6. « Beiherspielende ». On se souviendra qu'une certitude sensible particulière était seulement un exemple (*Beispiel*) de l'essence de toute certitude sensible. La richesse du savoir sensible était en quelque sorte collatérale à ce savoir.

7. « Aufheben », que nous traduisons ici par dépasser; car, *pour nous*, il y a conservation.

8. La propriété, le ceci sensible dépassé, est le véritable objet de la perception, qui, dans son développement, donnera naissance aux deux moments extrêmes, à l'Universalité de la choséité, à la singularité absolue de la chose.

négatif; quand l'être *exprime*[9] cela dans son immédiateté, il est une propriété *distincte* et *déterminée*. Alors sont posées en même temps *beaucoup* de telles propriétés, l'une la négative de l'autre. Etant exprimées dans la *simplicité* de l'universel, ces déterminabilités, qui deviennent vraiment des propriétés seulement par l'adjonction d'une détermination ultérieure[10], se rapportent à elles-mêmes, sont indifférentes mutuellement; chacune est pour soi, libre des autres. Mais l'universalité simple, égale à soi-même, est aussi distincte et indépendante de ses déterminabilités; elle est le pur rapport à soi-même ou le *milieu*[11] dans lequel ces déterminabilités sont toutes. En ce milieu, comme dans une unité *simple*, elles se *compénètrent*, mais sans *se toucher*; car justement par leur participation à cette universalité elles sont indifférentes les unes aux autres, chacune pour soi. — Ce milieu universel abstrait peut être nommé la *choséité* en général ou la *pure essence*; il n'est rien d'autre que l'*ici* et le *maintenant*, tels qu'ils se sont montrés, à savoir comme un *ensemble simple* de multiples termes. Mais les termes multiples sont eux-mêmes dans leur déterminabilité des universels simples. Ce sel est un ici simple et, en même temps, est multiple; il est blanc, il est *aussi* sapide, *aussi* de forme cubique, *aussi* d'un poids déterminé, etc. Toutes ces multiples propriétés sont dans un *ici simple*, dans lequel donc elles se compénètrent; aucune n'a un ici différent des autres, mais chacune est partout dans le même ici où les autres sont. Et en même temps, sans être séparées par des ici divers, elles ne s'affectent pas dans cette compénétration. Le blanc n'affecte pas ou n'altère pas la forme cubique, tous les deux n'altèrent pas le sapide, etc. Mais puisque chacune de ces propriétés est elle-même un simple rapport à soi-même, elle laisse les autres en paix, et se rapporte seulement à elles par l'*Aussi* indifférent.

9. « Ausdrückt », terme spinoziste. Tout le mouvement de la perception consistera à aller de la substance (unité positive) à la monade (unité négative), de la choséité à la force, du mécanisme au dynamisme.

10. Qui seule explicitera leur négativité. Dans le Spinozisme, selon Hegel, la véritable manifestation de la négativité n'est pas dans l'*attribut*, mais dans le *mode*.

11. « Medium ». Le sens est d'abord celui d'un milieu physique qui sert d'intermédiaire (*Mittel*). L'espace des propriétés est leur Universel, leur unité *commune*; c'est en participant à cette pure universalité qu'elles sont elles-mêmes universelles; le « medium » est la substance, mais n'est pas l'absolue négativité. Il est l'unité positive, il n'est pas encore l'unité négative; c'est pourquoi Hegel dit qu'il est le Aussi (*Auch*) des propriétés. Dans la Logique d'Iéna (W., XVIII *a*, p. 36), Hegel disait le Et (*und*).

Cet *Aussi* est donc le pur universel même ou le milieu, il est la *choséité* rassemblant toutes ces propriétés.

Dans la relation résultante ce n'est d'abord que le caractère de l'universalité positive qui a été observé et développé. Il y a aussi un autre côté qui doit être pris en considération : si les multiples propriétés étaient entièrement indifférentes les unes aux autres et se rapportaient ainsi seulement chacune à soi-même, elles ne seraient aucunement propriétés *déterminées*[12], car elles sont seulement déterminées en tant qu'elles se distinguent et se rapportent à d'autres, comme opposées. Selon cette opposition elles ne peuvent pas coexister dans l'unité simple de leur milieu, unité qui leur est aussi essentielle que la négation. La distinction de cette unité, en tant qu'elle n'est pas une unité indifférente, mais une unité qui exclut et nie autre chose, tombe donc en dehors de ce milieu simple. Celui-ci n'est donc pas seulement un *Aussi*, unité indifférente, mais encore un *Un*, *unité exclusive*[13]. — L'Un est le *moment de la négation*, en tant qu'il se rapporte à soi-même d'une manière simple et exclut autre chose; de cette façon la *choséité* est déterminée comme *chose*. Dans la propriété la négation est, comme déterminabilité, immédiatement une avec l'immédiateté de l'être; et cette immédiateté est à son tour universalité par cette unité avec la négation. Mais la négation est, comme *Un*, quand elle est libérée de cette unité avec le contraire, et est en soi et pour soi-même[14].

Ces moments pris ensemble accomplissent la nature de la chose, le vrai de la perception, autant qu'il est nécessaire de le développer ici. Ce sont : *a*) l'universalité indifférente et passive, le *Aussi* des multiples propriétés, ou plutôt des *matières*[15]; *b*) la négation non moins simple, ou le *Un*, l'exclusion des propriétés opposées; et *c*) les multiples *propriétés* elles-mêmes, le rapport des deux premiers moments, la négation se rapportant aussi à l'élément indifférent et s'y répandant sous la forme d'une multitude de différences, le point focal de la singularité s'irradiant en

12. « Omnis determinatio est negatio. »

13. Passage de l'unité positive à l'unité négative, de la choséité à la chose.

14. Texte qui résume tout le mouvement précédent. La propriété est l'Universel déterminé; dans cette déterminabilité, la négation est une avec l'immédiateté de l'être; mais elle se libère de cette unité avec son contraire, et elle se manifeste comme unité absolument négative.

15. « Materien », les *matières libres* de la physique du temps de Hegel. Les propriétés sont réalisées dans la matière calorique, électrique, magnétique, etc., et le support de ces propriétés disparaît.

multiplicité dans le milieu de la subsistance. Quand d'un côté ces différences appartiennent au milieu indifférent, elles sont aussi elles-mêmes universelles, se rapportent seulement chacune à soi-même et ne s'affectent pas; quand de l'autre côté elles appartiennent à l'unité négative, elles sont en même temps exclusives; mais elles ont ce rapport d'opposition nécessairement à propos des propriétés qui sont éloignées de *leur aussi*. L'universalité sensible ou l'unité *immédiate* de l'être et du négatif est ainsi *propriété* seulement quand à partir d'elle se sont développés et distingués l'un de l'autre l'Un et l'Universalité pure, et quand cette universalité sensible les rassemble l'un avec l'autre; ce rapport de l'universalité sensible aux purs moments essentiels accomplit seulement la *chose* [16].

II. (La perception contradictoire de la chose.) Ainsi est maintenant constituée la chose de la perception; et la conscience, en tant que cette chose est son objet, est déterminée comme percevante. Elle a *seulement* à prendre l'objet et à se comporter comme pure appréhension; ce qui alors en résulte pour elle est le vrai. Si elle avait une activité quelconque dans cette préhension, elle altérerait la vérité en attribuant ou en négligeant quelque chose. Mais puisque l'objet est le vrai et l'universel, l'égal à soi-même, et que la conscience est au contraire le changeant et l'inessentiel, il peut lui arriver d'appréhender l'objet inexactement et de s'illusionner. Le percevant a la conscience de la possibilité de l'illusion; car dans l'universalité qui est le principe, *l'être-autre* est lui-même immédiatement pour lui, mais comme le *néant*, comme le supprimé. Son critérium de vérité est donc *l'égalité avec soi-même* de l'objet, et son comportement est d'appréhender toute chose comme égale à soi-même. La diversité étant en même temps pour le percevant, son comportement est l'acte de rapporter les divers moments de son appréhension les uns aux autres. Si cependant dans cette comparaison une inégalité se produit, ce n'est pas là une non-vérité de l'objet, car il est lui l'égal à soi-même, mais seulement une non-vérité de l'activité percevante [17].

16. La chose ainsi constituée est pour nous; dans le paragraphe suivant, Hegel va montrer l'expérience que la conscience phénoménologique fait de cette chose. La contradiction est celle de l'unité négative et de l'universalité; c'est seulement quand la conscience percevante s'élèvera à l'unité de ces contraires qu'elle deviendra entendement. La chose sera devenue la force.

17. Première attitude de la perception, le dogmatisme naïf; l'objet doit être

Voyons maintenant quelle expérience la conscience fait dans sa perception effectivement réelle. *Pour nous* cette expérience est contenue dans le développement déjà donné de l'objet et dans le comportement de la conscience à son égard. Ce sera seulement le développement des contradictions qui y sont présentes. — L'objet que j'appréhende se présente comme *purement Un*; en outre, je suis certain de la propriété qui est en lui et qui est *universelle*, et par là outrepasse la singularité. Le premier être de l'essence objective, comme d'un Un, n'était donc pas son être vrai; l'objet étant le vrai, la non-vérité tombe en moi, et l'appréhension n'était pas juste. Je dois, à cause de l'*universalité* de la propriété, prendre l'essence objective plutôt comme une *communauté* en général. Je perçois alors maintenant la propriété comme *déterminée*, *opposée* à un autre et excluant cet autre. Je n'appréhendais donc pas justement l'essence objective lorsque je la déterminais comme une *communauté* avec d'autres ou comme la continuité, et je dois plutôt, à cause de la déterminabilité de la propriété, briser la continuité et poser l'essence objective comme un Un exclusif [18]. Dans l'Un ainsi séparé, je trouve beaucoup de telles propriétés qui ne s'affectent pas les unes les autres, mais sont mutuellement indifférentes; je ne percevais donc pas l'objet justement lorsque je l'appréhendais comme quelque chose d'*exclusif*, mais comme il était initialement seulement continuité en général, ainsi maintenant il est un *milieu commun* universel dans lequel de multiples propriétés, comme universalités sensibles, sont chacune pour soi, et chacune en tant que *déterminée* excluant les autres. Mais avec cela aussi le simple et le vrai que je perçois ne sont pas un milieu universel, mais la *propriété singulière pour soi* [19], qui ainsi cependant n'est ni une propriété, ni un être déterminé; car elle ne réside pas maintenant dans un Un, et elle n'est pas en rapport avec d'autres. Propriété, elle l'est seulement dans un Un, et déterminée elle l'est seulement en rapport avec d'autres. Comme ce pur rapport à soi-même, n'ayant plus en

ce qui est égal à soi-même, et la conscience *sait* qu'elle peut s'illusionner (d'où le titre de ce chapitre). Cette première expérience conduira la conscience d'une position dogmatique à une position critique (celle de Locke).

18. Antinomie de l'essence objective en général; continuité et discontinuité.

19. Dans ce dernier cas, il n'y a plus que la propriété qui est perçue; et elle n'est plus alors propriété, puisque le moment de la chose a disparu. Le résultat est donc un retour à l'intuition du sensible, mais un retour à la seconde puissance qui s'accompagne d'une réflexion de la conscience en elle-même.

elle le caractère de la négativité, elle reste seulement être sensible en général; et la conscience pour laquelle il y a maintenant un être sensible est seulement une *visée du ceci*, c'est-à-dire qu'elle est complètement sortie de la perception et est retournée en soi-même. Mais l'être sensible et la visée du ceci repassent eux-mêmes dans la perception; je suis rejeté au point de départ et entraîné à nouveau dans le même circuit, qui dans tous ses moments et comme totalité se supprime lui-même.

La conscience parcourt donc à nouveau nécessairement ce circuit, mais pas de la même façon que la première fois. Elle a fait précisément l'expérience que le résultat et le vrai de cet acte de percevoir sont sa résolution, ou encore sa réflexion en soi-même hors du vrai[20]. En outre, la conscience a déterminé comment son acte de percevoir était essentiellement constitué : ce percevoir n'est pas une pure et simple appréhension, mais est en même temps *dans son appréhension*, réflexion de la conscience en soi-même *en dehors* du vrai. Ce retour de la conscience en soi-même, qui, s'étant montré essentiel à la perception, *se mélange* immédiatement à la pure appréhension, altère le vrai. En même temps la conscience connaît ce côté comme étant le sien, et en le prenant sur soi elle maintiendra purement l'objet dans sa vérité. — Maintenant, comme dans le cas de la certitude sensible, il y a dans la perception un côté par où la conscience est refoulée en soi, mais non dans le sens de la certitude sensible, comme si la *vérité* du percevoir tombait en elle; bien plutôt elle sait déjà que la non-vérité qui se présente dans la perception tombe en elle. Cependant, par le moyen de cette connaissance, la conscience est capable de supprimer cette non-vérité; elle distingue son appréhension du vrai de la non-vérité de sa perception, corrige celle-ci; et en tant qu'elle-même assume cette fonction de rectification, la vérité, comme vérité de la perception, tombe sans plus *en elle*. Le comportement de la conscience, qu'il faut désormais considérer, est donc ainsi constitué : la conscience ne perçoit plus seulement, mais elle est aussi consciente de sa réflexion en soi-même, et elle sépare cette réflexion de la simple appréhension elle-même[21].

20. C'est-à-dire une réflexion qui revient *du* Vrai (l'objet) en soi-même (le sujet).

21. Point de vue critique qui correspond à celui de Locke. La conscience percevante va *prendre sur soi* ce qui provoquerait une contradiction dans la chose. Elle va distinguer sa réflexion de son appréhension; mais elle ne sait pas

J'aperçois donc d'abord la chose, comme un *Un*, et je dois la retenir fermement dans cette détermination vraie ; si dans le mouvement de percevoir quelque chose de contradictoire à cette détermination se produit, alors il faudra y reconnaître ma réflexion. Maintenant diverses propriétés, qui paraissent être propriétés de la chose, se présentent aussi dans la perception; mais la chose est un Un, et nous sommes conscients que cette diversité, par où la chose cesserait d'être un Un, tombe en nous. Cette chose est donc en fait seulement blanche devant *nos* yeux, sapide aussi sur *notre* langue, et aussi cubique pour *notre* toucher. L'entière diversité de ces côtés de la chose ne vient pas de la chose, mais de nous ; c'est ainsi à nous que ces côtés s'offrent l'un en dehors de l'autre, à notre œil tout à fait différent de notre langue, etc. Nous sommes donc le *milieu universel*, dans lequel de tels moments se séparent l'un de l'autre, et sont pour soi. En considérant alors la déterminabilité d'être milieu universel comme provenant de notre réflexion, nous conservons l'égalité avec soi-même de la chose et sa vérité d'être un Un [22].

Mais ces *divers côtés* que la conscience prend sur soi, considérés chacun pour soi comme se trouvant dans le milieu universel, sont *déterminés*; le blanc est seulement en opposition au noir, etc.; et la chose est un Un proprement parce qu'elle s'oppose à d'autres. Mais elle n'exclut pas de soi d'autres choses, en tant qu'elle est un Un (car être un Un, c'est être l'universel rapport à soi-même, et parce qu'elle est un Un la chose est plutôt égale à toutes); or c'est par la *déterminabilité* qu'elle est exclusive [23]. Les choses elles-mêmes sont donc *déterminées en soi et pour soi*; elles ont des propriétés par où elles se distinguent des autres. Quand la propriété est la propriété *propre* de la chose, ou est une déterminabilité dans la chose même, alors la chose a plusieurs propriétés. En effet, premièrement, la chose est le vrai, elle est *en soi*-

encore qu'en tant qu'elle fait elle-même la critique de sa perception, la vérité tombe en elle.

22. Les propriétés diverses de la chose n'appartiennent donc qu'au moi et à sa sensibilité multiple. Le vrai milieu au sein duquel ces propriétés se distinguent, c'est le moi. La chose qui est *une* se manifeste comme multiple par sa dispersion dans ce milieu.

23. Mais, en tant que *chose*, une chose ne se distingue pas d'une autre, c'est pourquoi les déterminabilités doivent appartenir à la chose même; et elles doivent être multiples en elle, car sans cette multiplicité intrinsèque la chose ne serait pas en soi et pour soi déterminée

même; et ce qui est en elle [24] est en elle comme sa propre essence, non en vertu d'autres choses; deuxièmement, les propriétés déterminées ne sont donc pas seulement en vertu d'autres choses et pour d'autres choses, mais elles sont *dans la chose même*; or elles sont seulement propriétés déterminées *en elle*, quand elles sont plusieurs se distinguant les unes des autres; et troisièmement, quand elles sont ainsi dans la choséité, elles sont en soi et pour soi, et mutuellement indifférentes. C'est donc en vérité la chose elle-même qui est blanche, et *aussi* cubique et *aussi* sapide, etc.; en d'autres termes, la chose est le *Aussi*, ou le *milieu universel* dans lequel les multiples propriétés subsistent en dehors les unes des autres sans se toucher et sans se supprimer; et c'est prise de cette façon que la chose est prise comme le vrai.

Cependant, dans ce mode de percevoir, la conscience est en même temps consciente qu'elle se réfléchit *aussi* en soi-même, et que dans l'acte de percevoir se présente le moment opposé à l'*aussi*. Mais ce moment est l'*unité* de la chose avec soi-même, unité qui exclut de soi la différence. C'est donc cette unité que la conscience doit maintenant prendre sur soi, car la chose elle-même est la *subsistance de multiples propriétés diverses et indépendantes*. On dit alors de la chose : *elle est* blanche, elle est *aussi* cubique et *aussi* sapide, etc.; mais *en tant qu*'elle est blanche, elle n'est pas cubique, et *en tant qu*'elle est cubique et aussi blanche, elle n'est pas sapide. *L'acte de poser dans un Un* [25] ces propriétés échoit seulement à la conscience qui doit éviter alors de les laisser coïncider dans la chose. Dans ce but la conscience introduit le *en tant que* par lequel elle maintient les propriétés séparées les unes des autres et maintient la chose comme le Aussi. C'est à bon droit que la conscience prend sur soi l'*être-un*, et ainsi ce qui était nommé propriété est maintenant représenté comme *matière libre*. De cette façon la chose est élevée au véritable *aussi* puisqu'elle devient une collection de matières, et au lieu d'être un Un devient seulement la surface qui les enveloppe [26]

24. Hegel distingue ce qui dans la chose est en soi (*an sich*) et ce qui est en elle (*an ihm*). Cf. sur ce point *Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, t. I, p. 112.

25. « Ineinssetzen ». Tandis que, dans le mouvement précédent, la conscience était le milieu des propriétés diverses, elle est maintenant l'acte qui unifie ces propriétés.

26. Il n'y a plus alors que des « fluides ondulants », des matières libres qui interfèrent en un lieu. Ces qualités ne doivent pas se confondre dans l'objet; leur unification en une chose singulière est seulement l'œuvre du sujet.

Si nous revoyons ce que la conscience prenait tout à l'heure sur soi et ce qu'elle prend maintenant sur soi, ce qu'elle attribuait tout à l'heure à la chose et ce qu'elle lui attribue maintenant, nous constaterons ce résultat : elle fait alternativement, aussi bien de la chose que de soi-même, tantôt le *pur Un* sans multiplicité, tantôt le *Aussi* résolu en matières indépendantes les unes des autres. Dans cette confrontation la conscience trouve donc que ce n'est pas seulement *sa* préhension du vrai qui a en elle la diversité de l'*appréhension* et du *retour en soi-même*, mais elle trouve plutôt que le vrai lui-même, la chose, se montre de cette double façon. Ce qui est maintenant présent, c'est l'expérience d'après laquelle la chose *se présente* sous un mode déterminé *à la conscience* qui l'appréhende, mais en *même temps* est *en dehors* de ce mode déterminé de présentation et est *réfléchie en soi-même* : on peut dire encore qu'il y a en elle-même deux vérités opposées.

III. (Le mouvement vers l'universalité inconditionnée et vers le règne de l'entendement.) La conscience est donc sortie de cette deuxième manière de se comporter dans la perception, manière qui consiste à prendre la chose comme le véritable égal à soi-même, et soi comme l'inégal, comme ce qui, hors de l'égalité, est ce qui retourne en soi-même. C'est maintenant l'objet qui est à la conscience l'intégralité du mouvement se divisant antérieurement entre l'objet et la conscience[27]. La chose est *un Un*, elle est réfléchie en soi-même, elle est *pour soi*, mais elle est aussi *pour un autre*; et en vérité elle est pour soi *un autre* qu'elle n'est pour un autre. Ainsi la chose est pour soi et *aussi* pour un autre, il y a en elle deux êtres divers; mais elle est aussi un Un; or l'être-un contredit cette diversité; la conscience, par conséquent, devrait de nouveau prendre sur soi cette position dans un Un du divers et l'écarter de la chose. Elle devrait donc dire que la chose, *en tant qu'*elle est pour soi, n'est pas pour un autre. Mais c'est à la chose elle-même aussi que l'être-un échoit, comme la conscience en a déjà fait l'expérience; la chose est essentiellement réfléchie en soi. Le Aussi, ou la différence indifférente, tombe aussi bien dans la chose que l'être-un, mais, puisque ces deux moments sont divers, ils tombent non

27. La dualité de l'appréhension et de la réflexion est maintenant aperçue dans la chose.

pas dans la même chose mais dans des choses *diverses*; la contradiction qui est dans l'essence objective en général se distribue en deux objets. La chose est donc bien en soi et pour soi, égale à soi-même, mais cette unité avec soi-même est troublée par d'autres choses; ainsi est préservée l'unité de la chose; et l'être-autre est maintenu en même temps en dehors d'elle comme en dehors de la conscience [28].

Bien que la contradiction de l'essence objective se distribue entre des choses diverses, la différence n'en viendra pas moins à l'intérieur de la chose singulière et séparée. Les *choses diverses* sont donc posées *pour soi*; et le conflit tombe réciproquement en elles, de telle sorte que chacune n'est pas différente de soi-même, mais seulement des autres. Mais avec cela chaque chose est elle-même déterminée comme *une chose distincte*, et a *en elle* la différence essentielle qui la distingue des autres; cela n'arrive pourtant pas de telle manière que cette opposition serait dans la chose elle-même; mais cette chose pour soi est *déterminabilité simple* constituant son caractère *essentiel* la distinguant des autres. En fait, la diversité étant dans la chose, cette diversité y est en vérité nécessairement comme différence *effectivement réelle* d'une constitution variée. Mais parce que la déterminabilité constitue l'*essence* de la chose, par laquelle la chose même se distingue des autres et est pour soi, une telle constitution multiple et variée est donc l'*inessentiel*. En conséquence la chose a bien en elle dans son unité le *double en tant que*, mais avec d'inégales valeurs; et cet être-opposé ne devient pas l'opposition effectivement réelle de la chose même; mais en tant que cette chose vient en opposition par l'intermédiaire de sa *différence absolue*, elle s'oppose seulement à une autre chose extérieure à elle. La multiple variété est bien encore nécessairement dans la chose, de sorte qu'on ne peut l'en écarter; mais elle lui est *inessentielle* [29].

Maintenant, cette déterminabilité, qui constitue le caractère

28. Par la position d'une multiplicité de choses distinctes, la conscience percevante tente de rejeter l'être-autre, à la fois de la conscience et de la chose singulière. Mais Hegel va montrer que l'être-autre passe nécessairement dans l'intériorité de la chose. Par cette analyse, Hegel veut écarter toute solution subjectiviste.

29. La diversité intrinsèque est nécessaire à la chose pour qu'elle soit en elle-même déterminée et distincte. Mais la conscience, pour éviter l'opposition dans la chose, distingue la déterminabilité essentielle de la chose qui la fait discernable des autres; et une constitution variée qui lui est inessentielle (et pourtant nécessaire). Cf. le conflit de Locke et de Leibnitz sur la *relation*.

essentiel de la chose et qui la distingue de toutes les autres, est déterminée de telle sorte que la chose est par elle en opposition aux autres, mais doit aussi en cela se maintenir pour soi. Mais la chose est chose ou est un Un étant pour soi seulement en tant qu'elle ne se trouve pas dans ce rapport à d'autres; car, dans ce rapport, on pose plutôt la connexion avec une autre chose, et la connexion avec une autre chose est la cessation de l'être-pour-soi. C'est justement par le moyen de son *caractère absolu* et de son opposition que la chose *se relie* aux autres, et est essentiellement seulement ce processus de relation; mais la relation est la négation de son indépendance, et la chose s'effondre plutôt par le moyen de sa propriété essentielle.

Est donc nécessaire pour la conscience l'expérience selon laquelle la chose s'effondre justement par le moyen de la déterminabilité qui constitue son essence et son être-pour-soi. Et une telle nécessité, d'après le concept simple, peut être brièvement considérée ainsi : la chose est posée comme être-*pour-soi*, ou comme négation absolue de tout être-autre, et donc comme négation absolue se rapportant seulement à soi; mais la négation absolue se rapportant à soi équivaut à la suppression de *soi-même*, ou équivaut à avoir son essence dans un autre [30].

En fait, la détermination de l'objet tel qu'il s'est manifesté ne contient rien d'autre; l'objet doit avoir une propriété essentielle qui constitue son être-pour-soi simple, mais avec cette simplicité il doit avoir aussi en lui-même la diversité, diversité *nécessaire*, mais ne devant pas constituer la déterminabilité *essentielle*. C'est là une distinction qui se trouve seulement encore dans les mots; l'*inessentiel*, qui en même temps doit être pourtant *nécessaire*, se supprime soi-même et n'est autre que ce qu'on a déjà nommé la négation de soi-même.

Avec ceci tombe le dernier *en tant que* qui séparait l'être-pour-soi de l'être pour un autre [31]. *D'un seul et même point de vue*, l'objet est plutôt le *contraire de soi-même : pour soi, en tant qu'il est pour un autre*, et *pour un autre en tant qu'il est pour*

30. L'activité de la négation dans l'être-pour-soi est son auto-négation ou son retour à l'universel.

31. Qui séparait l'unité et la multiplicité de la chose. Les diverses oppositions (le Aussi et le Un, l'être-pour-soi et l'être pour-un-autre, l'inessentiel et l'essentiel) que la conscience tentait d'écarter de la chose, la constituent plutôt. L'Universel, conditionné par ce qui était hors de lui, deviendra l'universel inconditionné parce qu'il sera le mouvement du contraire engendrant son contraire.

soi. Il est *pour soi*, réfléchi en soi, est un Un; mais cet Un pour soi et réfléchi en soi est dans une unité avec son contraire, l'être-pour-un-autre, il est donc posé seulement comme un être-supprimé; en d'autres termes, cet être-*pour-soi* est aussi *inessentiel* que ce qui devait être seulement l'inessentiel, c'est-à-dire la relation à un autre.

L'objet, dans ses pures déterminabilités ou dans les déterminabilités qui devaient constituer son essentialité, est supprimé autant qu'il l'était dans son être sensible. A partir de l'être sensible, l'objet devient un universel; mais cet universel, quand il *sort de l'être sensible*, est essentiellement *conditionné* par lui, il n'est donc pas en général universalité vraiment égale à soi-même, mais universalité *affectée d'une opposition*; c'est pourquoi il se partage entre les extrêmes de la singularité et de l'universalité, de l'Un des propriétés et du *Aussi* des matières libres. Ces pures déterminabilités paraissent exprimer l'*essentialité* elle-même, mais elles sont seulement un *être-pour-soi* qui est affecté de l'*être-pour-un-autre*. Mais quand ces deux moments sont essentiellement *dans une unité*, c'est alors qu'est présente l'universalité inconditionnée et absolue, et c'est à ce moment que la conscience entre vraiment dans le règne de l'entendement [32].

La singularité sensible disparaît donc dans le mouvement dialectique de la certitude immédiate et devient universalité, mais seulement *universalité sensible*. Ma visée du ceci a disparu, et la perception prend l'objet comme il est *en soi*, ou comme universel en général; la singularité alors ressort dans la perception, comme vraie singularité, comme *être-en-soi* de l'*Un*, ou comme *être réfléchi en soi-même*. Mais c'est encore un être-pour-soi *conditionné*, *à côté duquel* se produit un autre être-pour-soi, l'universalité opposée à la singularité, et à son tour conditionnée par elle; cependant, ces deux extrêmes en contradiction ne sont pas seulement l'un à côté de l'autre, mais sont dans une unité; ou, ce qui est la même chose, l'élément commun des deux, l'être-pour-soi, est lui-même affecté de l'opposition en général, c'est-à-dire qu'il est en même temps ce qui n'est pas un être-pour-soi.

32. Résumé du mouvement précédent. L'universel sortant du sensible avait la multiplicité hors de lui. Désormais l'unité se réfléchit dans la multiplicité et la multiplicité dans l'unité; les moments ne peuvent plus être posés à part, mais ils passent l'un dans l'autre, et l'essence objective devenant ce passage nécessaire sera la *force*, cependant que la conscience saisissant un moment dans l'autre sera entendement.

La sophistiquerie[33] de la perception cherche à sauver ces moments de leur contradiction et à les tenir fermement séparés par la distinction des points de vue, par le *Aussi* et le *en tant que*, finalement elle cherche à saisir le vrai par la distinction de l'*inessentiel* et d'une *essence* qui lui est opposée. Mais ces expédients, au lieu d'écarter l'illusion de l'appréhension, se démontrent plutôt eux-mêmes comme néant ; et le vrai qui doit être gagné par cette logique de la perception se démontre être plutôt le contraire d'un seul et même point de vue, par là il se montre avoir pour son essence l'universalité sans distinction et sans détermination.

Ces abstractions vides de la *singularité* et de l'*universalité* qui lui est opposée autant que de l'*essence* jointe à un inessentiel, *inessentiel* qui est pourtant en même temps nécessaire, sont les puissances dont le jeu est celui de l'entendement humain percevant souvent nommé l'entendement humain sain (bon sens). Lui qui se prend pour la conscience réelle et solide est, dans la perception, seulement le jeu de *ces abstractions*. Il est en général toujours le plus pauvre là où, à son avis, il est le plus riche. Ballotté çà et là par ces essences de néant, il est rejeté des bras de l'une dans les bras de l'autre; par le moyen de sa sophistiquerie, il s'efforce de tenir ferme et d'affirmer tour à tour l'une, puis l'autre directement opposée. Mais ainsi il se pose contre la vérité, et son avis sur la philosophie est qu'elle a seulement affaire à des *choses de pensée*. Elle a bien aussi affaire à elles en effet, et les reconnaît pour les pures essences, pour les éléments et les puissances absolues; mais elle les connaît en même temps dans leur *déterminabilité*, et donc les domine[34]. Cet entendement percevant, au contraire, les prend pour le vrai et est expédié par elles d'une erreur dans l'autre. En fait, il ne prend pas conscience que ce sont de telles simples essentialités qui règnent en lui, mais à son avis il a affaire à une matière et à un contenu solides; ainsi, la certitude sensible ne sait pas que l'abstraction vide de

33. « Sophisterei ». La logique de la perception devient sophistiquerie pour sauver la cohérence et l'inertie de la *chose*.

34. Le savoir sensible se croit riche et concret, mais sa richesse est seulement visée, elle est ineffable. Ce que la perception commune prend dans la réalité effective, ce sont seulement des abstractions, de pauvres déterminabilités de pensée qu'elle ne connaît pas dans leur déterminabilité. La logique, au contraire, montrera le caractère insuffisant de ces déterminabilités; en les prenant comme abstractions, elle s'élèvera à un savoir de plus en plus riche qui saisira effectivement la plénitude concrète dans la pensée.

l'être pur est sa propre essence. En fait, ce sont ces éléments en vertu desquels cet entendement fait son chemin à travers toute matière et tout contenu. Ces éléments sont la connexion et la puissance dominatrice de l'entendement lui-même. Eux seuls sont ce qui constitue pour la conscience le sensible *comme essence*, ce qui détermine les relations de la conscience avec le sensible et ce en quoi le mouvement de la perception et de son Vrai a son cours. Ce cours, une alternance perpétuelle d'une détermination du vrai et de la suppression de cette détermination, constitue proprement la vie journalière et l'activité constante de la conscience percevante se mouvant à son avis dans la vérité. Ici la conscience avance sans arrêt jusqu'à ce que le résultat final soit atteint, jusqu'à ce que ces essentialités ou ces déterminations essentielles soient toutes semblablement supprimées[35]; mais dans chaque moment singulier elle est seulement consciente d'*une de ces déterminabilités* comme du vrai, et elle est ensuite consciente de nouveau de l'opposée. Elle suspecte bien leur inessentialité; pour les sauver du danger qui les guette, elle se met à sophistiquer : ce que tout à l'heure elle-même affirmait comme le non-vrai, elle l'affirme maintenant comme le vrai. Ce à quoi la nature de ces essences sans vérité veut pousser l'entendement, c'est à rassembler toutes ensemble les pensées de cette *universalité* et de cette *singularité*, du *Aussi* et du *Un*, de cette *essentialité nécessairement* jointe à une *inessentialité* et d'un *inessentiel* pourtant nécessaire — les pensées de ces non-essences — et ainsi à les supprimer; au contraire, l'entendement récalcitrant essaie de résister avec les appuis du *en tant que* et de la diversité *des points de vue*, ou par le fait de prendre sur soi l'une des pensées pour maintenir l'autre séparée et comme le vrai. Mais la nature de ces abstractions les rassemble en soi et pour soi. Le bon sens est la proie de ces pensées qui l'entraînent dans leur tourbillon. Il veut leur conférer le caractère de la vérité, tantôt en prenant sur soi leur non-vérité, tantôt en nommant l'illusion une apparence due à l'infidélité des choses et en séparant l'essentiel d'un élément qui leur est nécessaire et doit être cependant l'inessentiel, retenant le premier comme leur vérité en face du second; mais ce faisant, il ne leur maintient pas leur vérité, mais se donne à lui-même la non-vérité.

35. « Aufgehoben ». Supprimées, mais seulement en tant qu'abstractions séparées.

III. — FORCE ET ENTENDEMENT; MANIFESTATION [OU PHÉNOMÈNE] ET MONDE SUPRA-SENSIBLE

Dans la dialectique de la certitude sensible, la conscience a vu disparaître dans le passé l'entendre, le voir, etc..., et comme conscience percevante elle est parvenue à des pensées, que cependant elle rassemble en premier lieu dans l'universel inconditionné[1]. Cet Inconditionné, si on le prenait comme essence inerte et simple, ne serait encore une fois que l'*extrême* de l'*être-pour-soi*, se mettant d'un côté; et de l'autre côté se mettrait la non-essence. Cependant dans ce rapport à la non-essence, il serait lui-même inessentiel, et la conscience ne serait pas sortie de l'illusion de la perception; mais il s'est manifesté comme quelque chose qui est retourné en soi-même à partir d'un tel être-pour-soi conditionné. — Cet universel inconditionné, qui est désormais l'objet vrai de la conscience, est encore toutefois *objet* de cette même conscience; elle n'a pas compris encore son *concept* comme *concept*[2]. Les deux choses sont essentiellement à distinguer. La conscience sait que l'objet est retourné en soi-même à partir de la relation à un autre, et est ainsi devenu *en soi* concept; mais la conscience n'est encore pas

1. « Das unbedingt Allgemeine ». Cet *universel inconditionné* est le résultat de la dialectique de la perception; il est inconditionné parce qu'il n'a plus une multiplicité *en dehors* de lui. Les moments tenus séparés par la conscience percevante sont maintenant conjoints; plus exactement, ce qui est maintenant posé, c'est le passage incessant d'un moment dans l'autre, et l'impossibilité de poser un moment sans l'autre.

2. L'objet est concept puisqu'il est réflexion en soi-même; et il est identique au mouvement de la conscience, qui se réfléchit aussi en soi-même à partir de son objet. « Il n'y a qu'une seule réflexion. » Mais la conscience qui « se retire encore une fois du devenu », c'est-à-dire oublie la genèse de son objet, considère le mouvement précédent comme une réalité objective et contemple ce mouvement sans se reconnaître en lui. Cette réalité objective est alors « la Force », concept en soi qui doit devenir concept pour la conscience.

pour soi-même le concept, c'est pourquoi elle ne se connaît pas elle-même dans cet objet réfléchi. *Pour nous* le devenir de cet objet moyennant le mouvement de la conscience est d'une telle nature que la conscience est impliquée elle-même dans ce devenir, et que la réflexion est la même des deux côtés, ou est une seule réflexion. Mais la conscience dans ce mouvement avait seulement pour contenu l'essence objective, et non la conscience comme telle; ainsi pour elle le résultat doit être posé dans une signification objective; et la conscience doit être encore une fois posée comme se retirant du devenu, de telle sorte que ce devenu comme objectif lui soit essence.

Ainsi l'entendement a bien supprimé sa propre non-vérité et la non-vérité de l'objet; et ce qui en est résulté, c'est le concept du vrai, comme vrai qui est *en soi*, qui n'est pas encore concept, ou qui manque de l'*être-pour-soi* de la conscience, un vrai que l'entendement laisse agir à sa guise sans se savoir en lui. Ce vrai donne impulsion à son essence pour soi-même; ainsi la conscience n'a aucune participation à sa libre réalisation, mais elle le contemple seulement et purement, l'appréhende [3]. *Nous* avons, avant tout, à nous mettre à sa place, et nous devons être le concept qui façonne ce qui est contenu dans le résultat: c'est seulement dans cet objet complètement façonné, se présentant à la conscience comme un étant, que cette conscience devient à soi-même conscience concevante.

Le résultat était l'universel inconditionné dans ce sens d'abord négatif et abstrait que la conscience niait ses concepts unilatéraux, les réduisait à des abstractions, et précisément les abandonnait. Mais le résultat a en soi cette signification positive qu'en lui l'unité de l'*être-pour-soi* et de l'*être-pour-un-autre*, l'opposition absolue, est immédiatement posée comme une même essence. Cela ne paraît d'abord concerner que la forme des moments l'un à l'égard de l'autre. Mais l'être-pour-soi et l'être-pour-un-autre sont aussi bien le *contenu* même, puisque l'opposition, dans sa vérité, ne peut avoir aucune autre nature que celle qui s'est démontrée dans le résultat, à savoir que le contenu tenu pour vrai dans la perception appartient seulement en fait à la forme et se résout dans son unité. Ce contenu est en même temps universel; il ne peut plus y avoir aucun autre con-

3. Ce vrai, pris dans sa signification objective, est la *force*; et la conscience va contempler la réalisation effective de cette force dans l'expérience.

tenu qui, par sa constitution spéciale, se soustrairait au retour dans cette universalité inconditionnée. Un tel contenu serait, de toute façon, une manière déterminée d'être pour soi et de se relier à autre chose. Mais *être pour soi* et *se relier à autre chose, en général*, constituent la *nature* et l'*essence* d'un contenu dont la vérité est d'être universel inconditionné; et le résultat est absolument universel.

Cependant, parce que cet universel inconditionné est objet pour la conscience, la différence de la forme et du contenu surgit en lui; dans la figure du contenu les moments ont l'aspect selon lequel ils se présentaient d'abord · être, d'une part, un milieu universel de multiples matières subsistantes, d'autre part, être un Un réfléchi en soi-même dans lequel leur indépendance est anéantie. L'un des moments est la dissolution de l'indépendance de la chose ou la passivité qui est un être pour un autre, mais l'autre moment est l'être-pour-soi[4]. Il faut voir comment ces moments se présentent dans l'universalité inconditionnée qui est leur essence. Il est d'abord clair que ces moments, parce qu'il sont seulement dans cette universalité, ne peuvent plus se tenir à part l'un de l'autre, mais ils sont essentiellement en eux-mêmes des côtés qui se suppriment eux-mêmes, et c'est seulement leur passage l'un dans l'autre qui est posé[5].

I. (La force et le jeu des forces.) L'un des moments se manifeste donc comme l'essence mise à part, comme milieu universel, ou comme la subsistance des matières indépendantes. Mais l'*indépendance* de ces matières n'est pas autre chose que ce milieu; c'est-à-dire que cet *universel* est en tout et pour tout

4. Il y a ici deux distinctions qui *pour nous* reviennent à une seule, mais qui, pour la conscience, sont encore présentes toutes les deux, parce que cette conscience considère d'abord l' « universel inconditionné » comme un objet :

a) distinction de contenu : le *milieu passif* (*medium*) où coexistent des propriétés, ou plutôt des matières libres, c'est-à-dire l'*extériorité* des différences, et le « *Un* » qui réduit en soi-même cette multiplicité indifférente constitutive de l'extériorité;

b) distinction de forme : l'*être-pour-soi* (qui *pour nous* est identique à l'Un) et l'*être-pour-un-autre*, qui *pour nous* est identique au milieu des matières subsistantes.

5. Dans l'universel inconditionné, chaque moment *devient* l'autre. Il se supprime lui-même dans l'autre. Dans la première Logique d'Iéna (W., Band, XVIII *a*); le rapport de la chose à ses propriétés (perception) correspond au rapport de la substance aux accidents (p. 36), le rapport de la force à son extériorisation correspond au rapport de causalité (p. 40). L'idée de force exprime l'impossibilité de séparer la cause et l'effet. Nous passons donc bien du substantialisme au dynamisme.

la *multiplicité* de ces divers universels. Mais dire : l'universel est en lui-même dans une unité sans séparation avec cette multiplicité, c'est dire que ces matières sont chacune là où est l'autre; elle se pénètrent mutuellement, — mais sans se toucher — puisque, inversement, la diversité multiforme est également indépendante. En même temps est aussi posée la pure porosité de ces matières, ou leur être-supprimé. Cet être-supprimé à son tour, ou la réduction de cette diversité au pur *être-pour-soi*, n'est pas autre chose que le milieu lui-même, et ce milieu à son tour est l'*indépendance* des différences. En d'autres termes, les différences posées dans leur indépendance passent immédiatement dans leur unité, et leur unité immédiatement dans leur déploiement, et ce déploiement à son tour dans la réduction à l'unité[6]. C'est ce mouvement précisément qu'on nomme *force* : l'un des moments de celle-ci, à savoir la force comme l'expansion des matières indépendantes dans leur être, est l'extériorisation de la force; mais l'autre moment, la force comme l'être-disparu de ces matières, est la force qui de son extériorisation est refoulée en soi-même, ou est la force *proprement dite*. Mais en premier lieu la force refoulée en soi-même *doit nécessairement* s'extérioriser, et en second lieu, la force, dans l'extériorisation, est aussi bien force *étant en soi-même* qu'elle est extériorisation dans cet être-en-soi-même[7]. — Quand nous tenons ainsi les deux moments dans leur unité immédiate, c'est que l'entendement auquel le concept de force appartient est proprement le *concept*[8]

6. On a dans ce texte l'égalité suivante (note de E. de Negri, p. 117) : être-pour-un-autre = milieu des matières = leur déploiement qui a lieu à l'intérieur de ce milieu = leur compénétration mutuelle ou leur porosité = leur réduction = l'*Un* = l'être-pour-soi : ce cycle = la force. Nous avons déjà signalé la riche signification de ce « medium », milieu passif et intermédiaire, qui permet aux matières de se manifester, et qui en est en même temps indépendant, ou est leur réduction.

7. Traduits dans le langage de la force les moments du cycle précédent deviennent : l'extériorisation de la force *Ausserung*, et la force refoulée en soi-même (*Zurückgedrängte*). Nous pensons, d'une part, la force comme tout entière enfermée en elle-même, et, d'autre part, comme manifestation et extériorité; mais cette distinction n'est d'abord qu'une *pensée*, car chaque terme est *immédiatement* l'autre.

8. Comme cela arrive souvent dans la Phénoménologie, Hegel donne ici au mot concept le sens « du simple non développé », du « tout encore immédiat ». La force et son extériorisation sont d'abord identiques et leur différence est seulement pensée (possibilité et réalité), mais le concept de la force doit *se réaliser* et les différences doivent ex-ister. Hegel emploiera dans la suite le terme d' « Existenz » pour désigner cette réalisation.

qui soutient les moments distincts comme distincts, car, dans la force elle-même, ils ne doivent pas être distincts; la différence est donc seulement dans la pensée. — En d'autres termes, on a posé ci-dessus seulement le concept de la force, pas encore sa réalité. En fait, cependant, la force est l'universel inconditionné qui est aussi en soi-même ce qu'il est *pour un autre* ou qui a en lui-même[9] la différence — car elle n'est rien d'autre que l'être pour un autre. — Afin donc que la force soit dans sa vérité, elle doit être laissée entièrement libre de la pensée, et être posée comme la substance de ces différences; c'est-à-dire qu'*une fois* on a la force tout entière restant essentiellement *en soi et pour soi*, et qu'*ensuite* on a ses différences, comme moments subsistant *substantiellement* ou subsistant pour soi. La force comme telle, ou comme refoulée en soi-même, est donc pour soi comme un *Un exclusif* à l'égard duquel le déploiement des matières est une *autre essence subsistante*; ainsi sont posés deux côtés distincts et indépendants. Mais la force est aussi le tout, ou elle reste ce qu'elle est selon son concept; c'est-à-dire que ces *différences* restent de pures formes, des *moments superficiels disparaissants*. Les *différences* de la force *refoulée en soi-même* (force proprement dite) et du *déploiement* des matières indépendantes ne seraient pas en même temps, si elles n'avaient pas une *subsistance*, ou la force ne serait pas si elle n'*existait* pas de ces façons opposées; mais son existence de ces façons opposées ne signifie rien d'autre sinon que les deux moments sont tous les deux en même temps indépendants. — C'est ce mouvement que nous avons maintenant à considérer, mouvement dans lequel les deux moments se rendent incessamment indépendants et ensuite suppriment à nouveau leur indépendance. — En général, il est clair que ce mouvement n'est rien d'autre que le mouvement de la perception, au cours duquel les deux côtés, le percevant et le perçu, sont, d'une part, inséparablement unis, en ce qui concerne l'*acte d'appréhender* le vrai, mais au cours duquel, d'autre part, chaque *côté* est aussi bien réfléchi en soi-même, ou est pour soi. Ici ces deux côtés sont les moments de la force. Ils sont dans une unité, et cette unité à son tour qui se manifeste comme le moyen terme à l'égard des extrêmes étant pour soi, se décompose toujours en ces extrêmes, lesquels pourtant ne sont que par cela. — Le mouvement, qui se présentait auparavant

9. « An ihm. »

comme l'auto-destruction de concepts contradictoires, a donc ici la forme *objective*, et est le mouvement de la force; comme résultat de ce mouvement se produira l'universel inconditionné comme *non-objectif* ou comme *Intérieur* des choses[10].

La force, comme elle a été déterminée en étant représentée comme *telle*, ou comme *réfléchie en soi-même*, est l'un des côtés de son concept, mais comme un extrême substantifié et précisément comme celui qui est posé sous la déterminabilité de l'Un. Alors la *subsistance* des matières déployées est exclue de cette force, et est ainsi un *Autre* qu'elle. Puisqu'il est nécessaire qu'*elle-même* soit cette *subsistance*, ou qu'elle *s'extériorise*, alors son extériorisation se présente de telle sorte que cet Autre l'*approche* et la sollicite. Mais en fait puisqu'elle s'extériorise de toute *nécessité*, c'est qu'elle a en elle-même ce qui était posé comme une autre essence. Il faut donc abandonner la position selon laquelle la force était posée comme un *Un*, et selon laquelle son essence — l'extériorisation de soi — était posée comme un Autre l'approchant de l'extérieur ; la force est plutôt elle-même ce milieu universel de la subsistance des moments comme matières, c'est-à-dire qu'*elle s'est extériorisée*; et ce que l'Autre la sollicitant aurait dû être, c'est elle-même qui l'est. Elle existe donc maintenant comme le milieu des matières déployées. Mais elle a aussi essentiellement la forme de l'être-supprimé des matières subsistantes, ou elle est essentiellement un *Un*; la force étant ainsi posée comme le milieu des matières, cet *être-un* est maintenant un *Autre qu'elle*, et elle a cette essence sienne à l'extérieur d'elle. Mais puisqu'elle doit de toute nécessité être telle qu'elle n'est pas encore posée, alors c'est que *cet Autre l'approche* et la sollicite à la réflexion en soi-même, ou supprime son extériorisation. Mais, en fait, elle est *elle-même* cet être-réfléchi en soi-même ou cet être-supprimé de l'extériorisation; l'être-un disparaît *sous la forme* où il apparaissait, comme *un Autre* précisément; elle est cet *Autre même*, elle est force refoulée en soi-même[11].

10. Le mouvement du chapitre précédent (unité de la conscience et de son objet s'opposant à la réflexion de chacun de ces termes en lui-même) devient maintenant l'objet de l'entendement, qui toutefois ne s'y *reconnaît pas lui-même*. C'est pourquoi cette auto-destruction de concepts devient un mouvement objectif, le mouvement de la force. La vérité de ce mouvement sera son intériorisation dans « le règne des lois ».

11. Dans une *première* dialectique, Hegel pose chaque moment de la force,

Ce qui surgit comme Autre et sollicite la force, soit à l'extériorisation, soit au retour en soi-même est, comme cela en résulte immédiatement, *soi-même force*; car l'Autre se montre aussi bien comme milieu universel que comme un Un, et se montre tel que chacune de ses figures surgit en même temps seulement comme moment disparaissant. La force n'est donc pas encore en général sortie de son concept par ce fait qu'un Autre est pour elle, et qu'elle est pour un Autre. Mais *deux forces* sont en même temps présentes; le concept des deux est, certes, le même, mais ce concept est sorti de son unité pour passer dans la dualité. Tandis que l'opposition restait essentiellement et uniquement moment, par le dédoublement en deux *forces* tout à fait *indépendantes* elle paraît s'être soustraite à la domination de l'unité. Il faut voir de plus près quelle situation cette indépendance introduit. D'abord la seconde force surgit, comme sollicitante, et ainsi comme milieu universel selon son contenu, en face de celle qui est déterminée comme sollicitée; mais puisque cette seconde force est essentiellement l'alternance de ces deux moments et est elle-même force, c'est qu'en fait elle est seulement milieu universel quand elle est sollicitée à l'être; et de la même façon aussi elle est unité négative, ou encore ce qui sollicite au retour en soi de la force seulement *parce qu'elle est sollicitée*. En conséquence la différence qui trouvait place entre les deux moments, qui faisait que l'un devait être ce qui sollicite, l'autre ce qui est sollicité, cette différense se transforme en un même échange réciproque des déterminabilités[12].

comme la *force réelle* et l'autre moment comme un *Autre* absolument (un autre que la force). La force a alors dans les deux cas *son essence* à l'extérieur de soi; et par conséquent le résultat de cette première dialectique est le dédoublement de la force. En effet, l'Autre est nécessairement aussi force. Il y a donc maintenant deux forces en présence; ce qui donne naissance à une *seconde* dialectique.

Cette idée de la *dualité des forces* se trouve dans la physique dynamique de l'époque (attraction et répulsion, électricité positive et négative, etc.). Toutes les forces sont conjuguées deux à deux et de signes contraires; Boscovich et Kant avaient vu que l'attraction supposait la répulsion. Mais Schelling, puis Hegel dans sa dissertation latine d'Iéna, avaient critiqué l'*indépendance* des deux forces. C'est cette indépendance, en effet, qui va disparaître dans la dialectique suivante des deux forces.

12. Le Jeu des deux forces est donc l'*interaction* de deux forces qui surgissent comme indépendantes. C'est à ce moment que le concept de force est développé au maximum et tout près d'atteindre une réalisation effective parfaite. Mais ces deux forces ne sont que l'une par l'autre. Chacune pose l'autre et la fait ce qu'elle est (au double point de vue de la forme et du contenu);

Le jeu des deux forces consiste donc en cet être-déterminé opposé des deux, en leur être-l'une-pour-l'autre dans cette détermination et en l'échange absolu et immédiat des déterminations, — c'est seulement moyennant ce passage que sont ces déterminations dans lesquelles les forces paraissent émerger *dans leur indépendance*. La sollicitante est posée, par exemple, comme milieu universel, et, au contraire, la sollicitée comme force refoulée; mais la première est elle-même milieu universel seulement parce que l'autre est force refoulée, ou celle-ci est plutôt la sollicitante pour celle-là; c'est elle qui la fait d'abord être ce milieu. Celle-là a seulement sa déterminabilité par l'intermédiaire de l'autre et n'est sollicitante qu'en tant qu'elle est sollicitée par l'autre à être sollicitante; et elle perd immédiatement cette déterminabilité qui lui est accordée, car cette déterminabilité passe dans l'autre ou plutôt y est déjà passée. Ce qui, étranger à elle, sollicite la force, surgit comme milieu universel, mais seulement parce qu'il a été sollicité par la force à être ainsi; c'est-à-dire qu'elle le pose ainsi; et est donc plutôt *elle-même essentiellement milieu universel*; elle pose ainsi ce qui la sollicite, justement parce que cette autre détermination lui est essentielle, c'est-à-dire parce qu'elle est plutôt elle-même cette autre détermination.

Pour achever complètement l'examen de ce mouvement, on peut encore faire attention à ce point : les différences se montrent elles-mêmes de deux façons : une *première fois* comme différences du *contenu*, puisque l'un des extrêmes est la force réfléchie en soi-même, l'autre inversement étant le milieu des matières; une seconde fois comme différences de *forme* puisque l'un est ce qui sollicite, l'autre ce qui est sollicité, l'un l'extrême actif, l'autre l'extrême passif. Selon la différence de contenu, ces extrêmes *sont* en général, ou sont distincts pour nous; mais selon la différence de forme ils sont indépendants, se séparent l'un de l'autre dans leur rapport, et sont opposés. Selon les deux côtés les extrêmes ne sont *rien en soi*[13]; mais ces deux

le dualisme est un jeu de miroir. On notera que ce qui se manifeste comme passif (étant sollicité) est en fait actif (sollicitant déjà l'autre force à la solliciter aussi), et on remarquera que cette dialectique est déjà une préformation de la dialectique spirituelle des consciences de soi.

13. Car l'en-soi est l'unité; ces extrêmes sont seulement dans leur développement, leur être-pour-soi. Les deux côtés sont constitués par les deux genres de différence (forme et contenu). Selon chacun de ces côtés, les extrêmes n'ont aucune subsistance, puisque chaque différence passe dans son opposé.

côtés en qui leur essence distincte devrait subsister, sont seulement des moments disparaissants, sont un passage immédiat de chaque côté dans l'opposé; et c'est cela qui vient à l'être pour la conscience dans la perception du mouvement de la force. Mais pour nous, comme on l'a déjà montré, il était vrai aussi qu'en soi les différences, comme *différences du contenu et de la forme*, disparaissaient; que du côté de la forme, selon l'essence, l'élément *actif*, le *sollicitant* ou l'étant-pour-soi, était la même chose que ce qui du côté du contenu était comme force refoulée en soi-même; et que l'élément passif, le *sollicité* ou l'étant-pour-un-autre, était du côté de la forme la même chose que ce qui du côté du contenu se présentait comme milieu universel des multiples matières.

De tout ceci résulte que le concept de la force devient *effectivement réel* par le dédoublement en deux forces, et le mode de ce devenir en résulte aussi. Ces deux forces existent comme des essences étant pour soi, mais leur existence est un mouvement de l'une relativement à l'autre, tel que leur être est plutôt un pur être-posé par *le moyen d'un Autre*, c'est-à-dire que leur être a plutôt la pure signification de la *disparition*. Elles ne sont pas comme des extrêmes, gardant chacun pour soi quelque chose de solide, et se transmettant seulement l'un à l'autre dans leur terme commun[14] et dans leur contact une propriété extérieure; mais ce que sont ces forces, elles le sont seulement dans ce terme commun et dans ce contact[15]. Il y a en lui immédiatement aussi bien l'être-refoulé en soi-même ou l'*être pour soi* de la force que l'extériorisation, aussi bien le solliciter que l'être-sollicité; ces moments en outre, ne se répartissent pas en deux termes indépendants qui se rencontreraient seulement dans le contact de leurs extrémités, mais leur essence consiste uniquement en ceci : être chacun seulement par la médiation de l'autre, et ce que chaque force est par la médiation de l'autre moment, cesser immédiatement de l'être lorsqu'elle l'est effecti-

14. « Mitte ».
15. Résumé de la dialectique du « jeu des forces » qui aboutit à l'action réciproque (*Wechselwirkung*), vérité dans la logique d'Iéna du rapport de causalité (*op. cit.*, p. 64). On notera que dans ce terme commun qui est la vérité des deux forces se trouve aussi bien l'*être-refoulé* de la force que son extériorisation; en d'autres termes la potentialité est un moment particulier de l'extériorisation ou de la manifestation entendue dans sa signification universelle.

vement. Les forces n'ont par là en fait aucune substance propre qui les supporterait et les conserverait. Le concept de force se maintient plutôt comme l'*essence* dans sa *réalité effective même;* la force, comme *effectivement réelle*, est uniquement dans l'*extériorisation*, qui n'est en même temps rien d'autre qu'une suppression de soi-même. Cette force effectivement *réelle*, représentée comme libre de son extériorisation et étant pour soi, est elle-même la force refoulée en soi-même; mais cette déterminabilité est en fait, comme cela résulte de ce qui précède, seulement un moment de l'extériorisation. La vérité de la force reste donc seulement la *pensée* de cette même force; et sans aucun repos les moments de sa réalité effective, les substances et le mouvement de la force s'écroulent dans une unité sans différence, unité qui n'est pas la force refoulée en soi, (car celle-ci est elle-même seulement un de ces moments), mais cette unité est le *concept de la force comme concept*. La réalisation de la force est donc en même temps perte de la réalité [16]; la force est plutôt devenue ainsi quelque chose de tout autre, cette *universalité* précisément que l'entendement en premier lieu ou immédiatement connaît comme essence de la force, universalité aussi qui dans cette réalité de la force, réalité qui doit être, et dans les substances effectivement réelles de la force, se démontre comme son essence [17].

II. (L'Intérieur.) Si nous considérons le *premier* universel comme le *concept* de l'entendement, dans lequel la force n'est pas encore pour soi, le second universel est maintenant l'*essence* de la force, essence qui se présente comme en *soi et pour soi*. Si, inversement nous considérons le premier universel comme l'*immédiat*, qui devrait être un objet *effectivement réel* pour la conscience, le second universel est alors déterminé comme le *négatif* de la force ayant une objectivité sensible; il est la force telle qu'elle est dans son essence vraie, c'est-à-dire telle qu'elle est seulement comme *objet de l'entendement*. Le

16. Texte essentiel qui résume cette dialectique et indique la suivante. La vérité de la réalisation de la force (la force et l'Autre, les deux forces, l'action réciproque), ce n'est pas la substantification d'une force objective quelconque, mais, au contraire, l'évanouissement de la force substantifiée. Ce qui reste c'est la pensée de la force, comme pensée, ou le concept comme concept.

17. Le concept dont *nous* sommes partis était l'universalité immédiate, celui auquel nous aboutissons est l'universalité exprimant la *négation* de la réalité de la force, réalité qui d'ailleurs devait être, mais qui disparaît en fait dans cette universalité qui est son essence.

premier serait la force refoulée en soi, ou la force comme substance, mais le second est *l'Intérieur des choses* comme *Intérieur*, qui est identique au concept comme concept [18].

a) — (LE MONDE SUPRA-SENSIBLE.) — *1.* (*L'Intérieur, la manifestation ou le phénomène, l'entendement.*) Cette essence véritable des choses s'est maintenant déterminée en sorte qu'elle n'est pas immédiatement pour la conscience, mais que cette conscience a une relation médiate avec l'Intérieur; la conscience, comme entendement, regarde dans *le fond véritable des choses à travers le jeu des forces.* Le moyen terme qui rassemble les deux extrêmes, l'entendement et l'Intérieur, est *l'être* explicitement développé de la force, être qui est désormais pour l'entendement *le fait de disparaître* [19]. On le nomme donc *manifestation ou* (*phénomène*); car nous nommons apparence *l'être* qui est en lui-même immédiatement un *non-être.* Il n'est pas seulement une apparence, mais il est phénomène, un *tout* de l'apparence [20]. Ce *tout*, comme tout ou comme *universel*, est ce qui constitue *l'Intérieur*, le *jeu des forces*, comme *réflexion* de ce jeu en soi-même. En lui sont posées d'une façon objective pour la conscience les essences de la perception, mais *posées* comme elles sont en soi; c'est-à-dire comme moments qui sans repos ni être se transforment immédiatement dans leurs contraires, l'Un immédiatement dans l'universel, l'essentiel immédiatement dans l'inessentiel et inversement. Ce jeu des forces est, par conséquent, le négatif développé; mais la vérité de ce négatif est le positif, c'est-à-dire *l'universel*, l'objet qui *est en soi.* — *L'être* de cet objet *pour la* conscience est médiatisé par le mouvement du *phénomène*, au cours duquel *l'être de la perception* et l'objectif sensible en général ont seulement une signification négative. De ce mouvement la conscience se réfléchit en soi-même comme dans le vrai; mais comme conscience elle fait encore une fois de ce vrai un *Intérieur* objectivé, et elle distingue cette réflexion des choses de sa réflexion en soi-même [21]; de la même

18. L'entendement atteint ainsi la Force, comme concept, ou comme négation de la réalité sensible de la force. Cette négation est l' « Intérieur » ou le « fond des choses » qui n'a plus une objectivité sensible, mais qui toutefois est encore *objet* pour l'entendement, objet contemplé à travers le « Jeu des forces ».

19. Il disparaît, et cette disparition est la genèse de l' « Intérieur ».

20. Opposition de « Erscheinung » (Manifestation ou Phénomène) et de « Schein » (Apparence).

21. C'est le même mouvement qu'au début de ce chapitre. L' « Intérieur »

façon le mouvement effectuant la médiation est encore pour elle un mouvement objectif. Cet Intérieur lui est alors un extrême en face d'elle; mais il lui est aussi le vrai, parce qu'en lui comme dans l'*en-soi*, elle a en même temps la certitude de soi-même ou le moment de son être-pour-soi; mais elle n'est pas encore consciente de ce fondement, car l'être-pour-soi que l'*Intérieur* devrait avoir en lui-même ne serait rien d'autre que le mouvement négatif; or, à la conscience ce mouvement négatif est encore le phénomène *objectif* disparaissant, il n'est pas encore son *propre* être-pour-*soi*. L'Intérieur lui est donc bien concept, mais la conscience ne connaît pas encore la nature du concept.

Dans ce *Vrai intérieur*, comme l'*absolument Universel* qui est purifié de l'*opposition* de l'universel et du singulier, et est venu à l'être *pour l'entendement*, s'ouvre désormais au-dessus du monde *sensible*, comme le *monde phénoménal*, un monde *supra-sensible*, comme le *vrai monde*, s'ouvre au-dessus de l'*en-deçà* disparaissant l'*au-delà* permanent; un en-soi qui est la manifestation de la raison, la première, donc encore imparfaite, ou qui est seulement le pur élément dans lequel la vérité a *son essence*.

Notre objet est désormais le syllogisme qui a pour termes extrêmes l'Intérieur des choses et l'entendement, et qui a pour moyen terme le phénomène; mais le mouvement de ce syllogisme donne la détermination plus ample de ce que l'entendement réussit à apercevoir dans l'Intérieur à travers le moyen terme et fournit l'expérience qu'il fait sur cette liaison syllogistique.

2. (*Le supra-sensible comme phénomène.*) L'Intérieur est un *pur au-delà* pour la conscience, puisqu'elle ne se retrouve pas encore en lui[22]; il est *vide* étant seulement le néant du phénomène; positivement il est l'universel simple. Ce mode d'être de l'Intérieur justifie immédiatement ceux qui disent que l'Inté-

est encore *objet* pour l'entendement, mais ce n'est pas un objet *sensible*. La conscience ne s'y sait pas elle-même, car le négatif développé n'est pas pour elle son propre être-pour-soi, mais le *Phénomène*, c'est-à-dire le mouvement de naître et de périr dans sa totalité, mouvement qui lui est encore extérieur.

22. Envisagé comme « vide absolu », ou comme au-delà, cet Intérieur est inconnaissable. Or, l'Intérieur se définit ici par la *négation* de la réalité phénoménale. Cette *négation, séparée de ce qu'elle nie*, ne peut être que ce vide, qui comme l'Absolu de Schelling est « la nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires ».

rieur des choses est inconnaissable; mais le fondement de cette assertion devrait être entendu autrement. De cet Intérieur, tel qu'il est ici immédiatement, il n'y a sans doute aucune connaissance donnée, non parce que la raison serai myope ou limitée, ou comme on voudra dire (sur ce point rien n'est encore connu, car nous n'avons pas encore pénétré aussi profondément); mais en vertu de la simple nature de la chose même, parce que dans le *vide* précisément rien n'est connu, ou pour s'exprimer selon l'autre côté, parce que cet Intérieur est déterminé justement comme l'*au-delà* de la conscience. — Le résultat est assurément le même qu'on place un aveugle au milieu des trésors du monde supra-sensible (si ce monde a des trésors, peu importe qu'ils soient le contenu propre de ce monde, ou que la conscience même constitue ce contenu), ou qu'on place un voyant dans les pures ténèbres, ou si on veut dans la pure lumière, si seulement le monde supra-sensible est cela. Celui qui a des yeux ne voit ni dans la pure lumière, ni dans les pures ténèbres, de même que l'aveugle ne verrait rien des trésors qui s'étaleraient devant lui. S'il n'y avait rien de plus à faire avec l'Intérieur et avec l'être lié à lui par le moyen du phénomène[23], il ne resterait plus qu'une seule solution : s'en tenir au phénomène, c'est-à-dire prendre comme vrai une chose dont nous savons qu'elle n'est pas vraie; ou encore pour que dans ce vide, venu d'abord à l'être comme vacuité des choses objectives, et qui ensuite, comme *vacuité en soi*, doit être pris comme vide de toutes les relations spirituelles et des différences de la conscience comme conscience, pour que dans ce *vide intégral* qu'on nomme aussi le *sacré* il y ait du moins quelque chose, il resterait à le remplir avec des songes, phénomènes que la conscience s'engendre elle-même. Il devrait bien se contenter d'être aussi mal traité, n'étant pas digne d'un traitement meilleur, puisque même des songes valent encore mieux que sa vacuité.

Mais l'Intérieur ou l'au-delà supra-sensible a *pris naissance*, il *provient* du phénomène, et le phénomène est sa médiation ou encore le *phénomène est son essence*, et en fait son remplissement[24]. Le supra-sensible est le sensible et le perçu posés

23. C'est-à-dire l'entendement.

24. Dialectique essentielle. Cet « Intérieur » sort du monde sensible, du jeu des forces, il le supprime en le dépassant. D'où ce paradoxe hégélien : le supra-sensible a pour contenu le phénomène (*Erscheinung*). On peut dire encore que le supra-sensible est le phénomène *posé comme phénomène*.

comme ils sont *en vérité;* mais la vérité du sensible et du perçu est d'être *phénomène.* Le supra-sensible est donc le *phénomène comme phénomène.* — Si l'on voulait entendre par là que le supra-sensible est en conséquence le monde sensible ou le monde comme il est pour la *certitude sensible immédiate* et pour la perception, on comprendrait à l'envers; car le phénomène n'est pas le monde du savoir sensible et de la perception comme étant, mais il est le savoir sensible et la perception posés plutôt *comme dépassés* et posés dans leur vérité comme *intérieurs.* On dit ordinairement que le supra-sensible n'est pas le phénomène, mais c'est que sous le vocable de phénomène, ce n'est pas vraiment le phénomène que l'on entend, mais plutôt le monde *sensible* lui-même, comme réalité effective réelle.

3. (*La loi comme vérité du phénomène.*) L'entendement qui est notre objet, se trouve dans une position telle que pour lui l'Intérieur est venu à l'être seulement comme l'*en-soi* universel, encore sans remplissement; le jeu des forces a justement cette seule signification négative : de ne pas être en soi; et cette seule signification positive : d'être le *médiateur,* mais situé en dehors de l'entendement. Cependant le rapport de l'entendement à l'Intérieur, à travers le processus de médiation, est le mouvement par lequel l'Intérieur se remplira pour l'entendement. — Le jeu des forces est *immédiatement* pour l'entendement; mais le *vrai* lui est l'Intérieur simple; c'est pourquoi le mouvement de la force aussi est, en général, le vrai, mais seulement comme quelque chose de *simple.* Or nous avons vu que ce jeu des forces a la constitution suivante; la force qui est *sollicitée* par une autre force est à son tour la *sollicitante* pour cette autre, laquelle ne devient sollicitante que par là. Ce qui est alors présent dans ce processus, c'est seulement l'échange immédiat ou la transmutation absolue de la *déterminabilité,* qui constitue l'unique *contenu* de ce qui émerge, c'est-à-dire le fait d'être ou milieu universel ou unité négative. Ce qui émerge avec un caractère déterminé cesse immédiatement d'être ce qu'il est en émergeant; par son émergence sous cette forme déterminée il sollicite l'autre côté qui ainsi s'*extériorise;* ou ce dernier est maintenant immédiatement ce que le premier devait être. Ces deux relations, la *relation* du solliciter et de l'être sollicité d'une part, la *relation* des deux contenus opposés d'autre part, sont chacune pour soi, l'absolu mouvement de s'inverser et de se transposer.

Mais ces deux relations sont encore une seule et même relation; et la différence de *forme* (être ce qui sollicite et ce qui est sollicité) est identique à ce qu'est la différence de *contenu* (le sollicité comme tel étant précisément le milieu passif, le sollicitant, au contraire, le milieu actif, l'unité négative ou le Un). Avec cela disparaît toute différence des *forces spéciales* qui, au cours de ce mouvement, devraient être présentes, en général, l'une contre l'autre; en effet, elles reposaient seulement sur ces différences, et ainsi, en même temps que ces deux différences coïncident, la différence des forces vient coïncider à son tour avec une seule différence. Dans cet échange absolu donc, il n'y a plus ni la force, ni le solliciter et l'être sollicité, ni la déterminabilité comme milieu subsistant et comme unité réfléchie en soi-même, ni quelque chose de singulier étant pour soi, ni diverses oppositions; mais ce qui est dans cet échange absolu, c'est seulement la *différence comme universelle* ou comme différence en laquelle se sont réduites les multiples oppositions. Cette *différence comme universelle* est donc *le simple dans le jeu de la force*, et le vrai de ce jeu; cette différence est la *loi de la force*[25].

Moyennant son rapport à la simplicité de l'Intérieur ou de l'entendement, le phénomène absolument changeant devient la *différence simple*. D'abord l'Intérieur est seulement l'universel en soi ; mais cet universel en soi simple est dans son essence aussi absolument la *différence universelle*; car il est le résultat du changement même, ou le changement est son essence; mais le changement est alors comme posé dans l'Intérieur, tel qu'il est en vérité, changement donc reçu dans cet Intérieur comme différence qui est aussi bien absolument universelle, et qui, apaisée, reste maintenant égale à soi-même. En d'autres termes, la négation est moment essentiel de l'universel; la négation ou la médiation sont donc dans l'universel une *différence universelle*. Cette différence est exprimée dans la *loi* comme *image constante* du phénomène toujours instable[26]. Le monde *supra-sensible* est

25. Du « dynamisme » concrétisé en forces réelles, nous passons au règne des lois. La loi traduit en une différence universelle le jeu des forces; et cette différence absorbée dans l'Intérieur devient maintenant l'objet de l'entendement.

26. « Als dem beständigen Bilde der unsteten Erscheinung. » La loi est donc l'image calme du phénomène changeant, mais par là même le phénomène garde encore pour lui un aspect essentiel qui n'est pas absorbé dans l'intérieur, cette inquiétude précisément et cette instabilité qui ne sont plus dans la loi. Toute la dialectique suivante va chercher à introduire dans le concept

ainsi *un calme règne des lois*; ces lois sont sans doute au-delà du monde perçu — car ce monde présente la loi seulement à travers le changement continu —, mais elles sont aussi bien *présentes* en lui, et en sont l'immédiate et calme copie.

b) — (La loi comme différence et homonymie.) — 1. (*Les lois déterminées et la loi universelle.*) Ce règne des lois est bien la vérité de l'entendement, et cette vérité trouve son *contenu* dans la différence qui est dans la loi; mais en même temps ce règne est seulement *sa première vérité*, et ne remplit pas complètement le phénomène. La loi est présente dans le phénomène, mais elle ne constitue pas l'intégralité de la présence phénoménale; sous des conditions toujours diverses la loi a une réalité effective toujours diverse. Au phénomène *pour soi*, il reste ainsi un côté qui n'est pas dans l'Intérieur, ou le phénomène, n'est pas encore posé en vérité *comme phénomène*, comme être-pour-soi supprimé. Ce défaut de la loi doit aussi se mettre en évidence dans la loi elle-même. Ce qui paraît constituer son défaut, c'est que, ayant sans doute la différence en elle, elle l'a seulement comme universelle, comme différence indéterminée. Cependant, en tant qu'elle n'est pas *la* loi en général, mais *une* loi, elle a en elle la déterminabilité; ainsi est présente une *multiplicité* indéterminée de lois. Seulement cette multiplicité est plutôt elle-même un défaut; elle contredit précisément le principe de l'entendement pour lequel, comme conscience de l'Intérieur simple, le vrai est l'*unité* en soi universelle. L'entendement doit donc plutôt faire coïncider les multiples lois en *une seule* loi; c'est ainsi, par exemple, qu'on a conçu comme formant *une seule* loi, la loi selon laquelle la pierre tombe, et celle selon laquelle les sphères célestes se meuvent[27]. Mais dans cette coïncidence, les lois perdent leur déterminabilité; la loi devient toujours plus superficielle, et par ce moyen on n'a pas trouvé en fait l'unité de *ces lois déterminées*, mais une loi qui écarte seulement leur déterminabilité. Ainsi la loi *unique*, qui unifie en soi la loi de la

statique de la loi un dynamisme qui le rende adéquat au phénomène. Il faut introduire la vie dans la pensée, et cela ne sera possible que par l' « Infinité ».

27. Hegel commence par comparer le concept de la *Loi* aux lois concrètes. La réduction de toutes les lois de la nature à une loi unique (par ex. l'attraction universelle) est en fait un appauvrissement de la réalité effective. Cette critique de Newton est, comme on sait, un thème cher à Hegel depuis sa dissertation latine d'Iéna.

chute des corps sur la terre et celle du mouvement céleste, ne les exprime pas en fait toutes les deux. L'unification de toutes les lois dans l'*attraction universelle* n'exprime aucun autre contenu si ce n'est justement le *seul concept de la loi même*, concept qui, dans cette attraction universelle, est posé comme *étant*. L'attraction universelle dit seulement que *toute chose a une différence constante avec une autre*, l'entendement croit avoir trouvé par là une loi universelle, capable d'exprimer la réalité effective *comme telle* dans son universalité; mais il a, en fait, trouvé seulement le *concept* de *la loi même*, en sorte cependant qu'il déclare en même temps par là que toute réalité effective est en *elle-même* conforme à la loi (ou légale). L'*expression d'attraction universelle* a donc une grande importance, en tant qu'elle est dirigée contre la représentation privée de pensée, à laquelle tout se présente sous la forme de la contingence et pour laquelle la déterminabilité a la forme de l'indépendance sensible.

L'attraction universelle ou le pur concept de la loi contraste alors avec les lois déterminées. En tant que ce pur concept de la loi est considéré comme l'essence, ou comme l'Intérieur vrai, la *déterminabilité* de la loi déterminée appartient encore au phénomène ou plutôt à l'être sensible. Mais le pur *concept* de la loi n'outrepasse pas seulement la loi qui, en étant *déterminée*, se trouve en face d'*autres lois déterminées*, mais il outrepasse encore *la loi comme telle*. La déterminabilité, dont on parlait, n'est elle-même qu'un moment disparaissant qui ne peut plus se présenter ici comme essentialité, puisque c'est seulement la loi qui est présente comme le vrai; mais le *concept* de la loi est dirigé contre la loi même. Dans la loi précisément la différence est *immédiatement* accueillie et reçue dans l'universel; ainsi dans la loi, les moments dont elle exprime le rapport *subsistent* comme des essentialités indifférentes et étant-en-soi. Mais ces parties de la différence dans la loi, sont en même temps des côtés eux-mêmes déterminés: dans sa vraie signification, le pur concept de la loi comme attraction universelle doit être entendu de telle façon que dans ce concept, comme dans l'absolument *simple*, les *différences* présentes dans la loi comme telle, *retournent encore une fois dans l'intérieur entendu comme unité simple*. Cette unité est la *nécessité* intérieure de la loi[28].

28. Les moments de la loi sont posés comme indépendants dans une loi

2. (*Loi et force.*) La loi est ainsi présente sous un double aspect : une première fois comme loi dans laquelle les différences sont exprimées comme des moments indépendants; la seconde fois dans la forme du *simple* être-retourné-en-soi-même [29], forme qu'on peut à nouveau nommer *force* à condition de ne pas entendre par là la force refoulée, mais la force en général; on peut encore dire qu'elle est le concept de la force, une abstraction qui absorbe en elle-même les différences de ce qui attire et de ce qui est attiré. Ainsi par exemple, l'électricité *simple* est la *force;* mais l'expression de la différence incombe à la *loi;* cette différence est constituée par l'électricité positive et négative. Dans le mouvement de chute, la *force est le simple*, la pesanteur, qui a la *loi* suivante : les grandeurs des moments différents du mouvement (le temps écoulé et l'espace parcouru), se comportent l'un à l'égard de l'autre comme la racine et la carré. L'électricité elle-même n'est pas la différence en soi, ou dans son essence ne se trouve pas la double essence de l'électricité positive et négative. C'est pourquoi on dit ordinairement qu'elle *a* la loi d'*être* de cette façon, ou bien encore qu'elle *a* la *propriété* de s'extérioriser ainsi. Cette propriété est à vrai dire la propriété essentielle et unique de cette force; ou elle lui est *nécessaire*. Mais la nécessité est ici un mot vide; la force *doit* nécessairement se dédoubler ainsi, justement *parce* qu'elle *doit*. Si assurément l'électricité *positive* est posée, l'électricité *négative* aussi est *en soi* nécessaire; car le *positif* est seulement comme rapport à un *négatif*, ou le positif est *en lui-même* la différence de soi-même, autant que le négatif. Mais que l'électricité comme telle se divise ainsi, cela n'est pas en soi le nécessaire; comme force simple, elle est indifférente à l'égard de sa loi selon laquelle elle *est* comme positive et négative; nommons-nous le nécessaire son *concept*, et la loi son être, alors son concept est indifférent à l'égard de son être; elle *a* seulement cette pro-

concrète (par exemple espace et temps dans la loi de chute des corps) et cette indépendance justifie d'après Hegel la critique de Hume (cf. *Logique d'Iéna*, W., XVIII *a*, p. 48); mais l'entendement dans le concept de la loi pense l'*unité* de ces moments; cette unité est la nécessité de la loi. Seulement cette unité est séparée de la différence; l'entendement ou bien fait une tautologie, ou bien est incapable de saisir l'unité des deux termes distingués.

29. « Insichzurückgegangensein. » L'unité des différences qui se manifestent dans une loi — différence de ce qui attire et de ce qui est attiré, par exemple — est la nécessité de la loi qu'on peut encore nommer *force* — la force de la pesanteur par exemple.

priété, ce qui signifie précisément que cela ne lui est pas *en soi* nécessaire [30]. — Cette indifférence prend une autre forme quand on dit que la *définition* de l'électricité implique que l'électricité est comme positive et négative, ou que c'est là uniquement son *concept* et son essence. Alors son être désignerait son *existence* en général; mais dans cette définition ne se trouve pas la *nécessité de son existence;* ou bien elle est parce qu'on la *trouve*, c'est-à-dire qu'elle n'est certainement pas nécessaire, ou bien son existence n'est que par l'intermédiaire d'autres forces, c'est-à-dire que sa nécessité est une nécessité extérieure. Mais en faisant résider la nécessité dans la déterminabilité de l'*être par l'intermédiaire d'autre chose*, nous retombons encore une fois dans la *multiplicité* des lois déterminées que nous abandonnions précédemment pour considérer la *loi* comme *loi*, c'est seulement à cette loi qu'il faut comparer *son concept* comme concept, ou sa nécessité, nécessité qui dans toute ces formes s'est encore seulement montrée comme un mot vide.

L'indifférence de la loi et de la force, ou du concept et de l'être, se présente encore d'une façon différente de celle qu'on vient d'indiquer. Dans la loi du mouvement par exemple, il est nécessaire que le mouvement *se divise* en temps et espace, ou encore en distance et vitesse. En étant seulement la relation de ces deux moments, le mouvement, comme l'universel, est bien ainsi divisé *en soi-même;* mais en fait ces parties, temps et espace, ou distance et vitesse, n'expriment pas en eux cette origine commune, cette sortie d'un terme unique; elles sont indifférentes mutuellement, l'espace est représenté comme s'il pouvait être sans le temps, le temps sans l'espace, et la distance au moins sans la vitesse; — de même leurs grandeurs sont mutuellement indifférentes, puisqu'elles ne se relient pas entre elles comme un *positif* et un négatif, et donc ne se rapportent pas l'une à l'autre par leur *essence*. La nécessité de la division est bien ainsi présente ici, mais non pas la nécessité des *parties* comme telles l'une pour l'autre [31]. Cependant cette première né-

30. L'entendement distingue l'électricité comme force simple, et la loi de l'électricité (rapport de l'électricité positive et de l'électricité négative), mais dans ce cas la *force* est indifférente à la *loi*.

31. Dans le cas de l'électricité, la force simple est indifférente à sa loi, mais les termes de la loi (le positif et le négatif) semblent s'exiger l'un l'autre; dans le cas du mouvement, l'espace et le temps sont des termes qui se manifestent comme indépendants l'un à l'égard de l'autre; leurs grandeurs sont

cessité est aussi seulement une fausse nécessité qui se fait passer pour telle; le mouvement précisément n'est pas représenté comme quelque chose de simple ou comme pure essence, mais *déjà* comme divisé; temps et espace sont ses parties *indépendantes* ou sont des *essences en elles-mêmes*, distance et vitesse encore sont des modes de l'être ou de la représentation dont l'un peut bien être sans l'autre, et le mouvement est donc seulement leur rapport *superficiel*, non leur essence. Représenté comme essence simple ou comme force il est bien *la pesanteur* laquelle toutefois ne contient nullement en elle ces différences.

3. (*L'explication ou éclaircissement*[32].) Dans les deux cas donc la différence n'est aucunement *différence en soi-même;* ou bien l'universel, la force, est indifférente à l'égard de la division qui est dans la loi, ou les différences, les parties de la loi sont indifférentes l'une à l'égard de l'autre. Mais l'entendement *a* le concept de *cette différence en soi*, justement parce que la loi est d'une part l'Intérieur et ce qui est en soi; et que d'autre part, elle est en même temps, *en elle-même*, ce qui est distingué dans le concept. Qu'une telle différence soit différence intérieure, cela est impliqué dans le fait que la loi est *force* simple ou qu'elle est *comme concept* de cette même différence; la loi est donc une *différence du concept*. Mais cette différence intérieure tombe au début seulement *dans l'entendement* et n'est pas encore *posée dans la chose même*[33]. C'est donc seulement a la *propre* nécessité que l'entendement donne expression; il institue alors une différence en exprimant en même temps que cette différence n'est *aucunement différence de la chose même.* Cette nécessité, qui n'est que verbale, est ainsi la narration des moments qui constituent le cycle de la nécessité; ces moments

également indifférentes l'une à l'autre. L'entendement dans les deux cas sépare l'unité de la multiplicité, la nécessité de la loi.

32. « Das Erklären. »

33. La distinction de la *nécessité* de la loi et de la *loi* est une différence du concept; mais au début l'entendement ne pense cette différence intérieure qu'en lui-même; c'est le mouvement de l'*explication*. On trouve dans la *Logique d'Iéna* (W., XVIII *a*, p. 47) une première étude de ce procédé de l'entendement. C'est un procédé *tautologique* parce que l'entendement ne pense pas vraiment la différence dans la chose même; il fait une différenc *verbale*, et il donne une explication *verbale* (explication des propriétés de l'opium par la vertu dormitive). Il faut remarquer d'ailleurs que Hegel ne se borne pas à une critique négative de l' « explication », il dégage encore la signification positive de ce mouvement de l'entendement. Cf. Haering, *op. cit.*, t. II, p. 204.

sont sans doute distincts, mais on exprime en même temps explicitement que leur distinction n'est aucunement une distinction de la chose même, et leur différence est donc aussitôt de nouveau supprimée; ce mouvement se nomme éclaircissement (ou explication. On énonce donc une loi; de cette loi on distingue comme force son universel en soi ou son fondement; mais de cette différence on dit qu'elle n'en est pas une : et que plutôt le fondement est constitué exactement comme la loi. — L'événement singulier de l'éclair par exemple est appréhendé comme un universel, et cet universel est énoncé comme la *loi* de l'électricité; puis l'explication recueille et résume la *loi* dans la force comme essence de la loi. Cette force est alors *constituée* de telle sorte que, quand elle s'extériorise, les deux charges électriques opposées surgissent, et disparaissent à nouveau l'une dans l'autre : en d'autres termes, la *force a exactement la même constitution que la loi;* on dit que toutes les deux ne diffèrent aucunement. Les différences sont la pure extériorisation universelle — la loi — et la pure force[34]; mais toutes les deux ont le *même* contenu, la *même* constitution; la différence comme différence de contenu, c'est-à-dire comme différence de la *chose*, est donc à nouveau abandonnée.

Dans ce mouvement tautologique, l'entendement, comme cela en résulte, reste attaché à la calme unité de son objet, et le mouvement tombe seulement dans l'entendement, et non dans l'objet; ce mouvement est un éclaircissement, qui non seulement n'éclaircit rien, mais est même tellement clair, que, voulant dire quelque chose de différent de ce qui est déjà dit, il ne dit proprement rien, et répète seulement la même chose. Dans la chose même avec ce mouvement, rien de nouveau ne prend naissance; mais le mouvement est pris en considération seulement comme mouvement de l'entendement. En lui, pourtant, nous reconnaissons justement ce dont l'absence se faisait sentir dans la loi,

34. La *force* et son *extériorisation* sont maintenant des différences seulement verbales que l'entendement *institue* pour pouvoir les *supprimer* aussitôt; elles ne sont pas, en effet, des différences dans la *chose même*. Dans la *Logique d'Iéna*, Hegel insiste sur ce genre d'explication propre à l'entendement (*op. cit.*, p. 47) : « L'explication n'est rien que la production d'une tautologie; le froid vient de la perte de la chaleur, etc. » Pour l'entendement, il ne saurait y avoir de véritable changement qualitatif, il n'y a qu' « *un changement de lieu des parties; ... le fruit de l'arbre vient de l'humidité, de l'oxygène, de l'hydrogène*, etc., *bref de tout ce qu'il est lui-même* ».

c'est-à-dire l'absolu changement même[35] ; en effet ce *mouvement*, considéré de plus près, est immédiatement le contraire de soi-même. Il pose, en effet, *une différence* qui non seulement pour nous n'*est pas différence*, mais que lui-même supprime comme différence. C'est le même changement qui se présentait dans le jeu des forces; il y avait là la différence du sollicitant et du sollicité, de la force s'extériorisant et de la force refoulée en soi, mais c'était là des différences qui en vérité n'en étaient pas, et qui, par conséquent, se supprimaient à nouveau immédiatement. Ce qui est présent, ce n'est donc pas seulement l'unité nue, en sorte qu'*aucune différence ne serait posée*; mais ce qui est posé, c'est plutôt le *mouvement* par lequel *une différence est certainement instituée, mais* par lequel aussi cette différence n'en étant pas une est à nouveau supprimée. — Avec l'explication donc le flux et le reflux du changement, qui auparavant étaient seulement présents en dehors de l'Intérieur, dans le phénomène, ont pénétré aussi dans le supra-sensible même; notre conscience cependant s'est transportée de l'Intérieur comme objet, sur l'autre rive dans l'*entendement*, et y trouve le changement.

c) — (La loi de la pure différence, le monde renversé.) Ce changement n'est pas encore un changement de la chose même, mais il se présente plutôt comme *changement pur*, du fait que le *contenu* des moments du changement reste identique. Mais puisque le *concept* comme concept de l'entendement est ce qu'est l'*Intérieur* des choses, ce *changement* se produit pour l'entendement comme *loi de l'Intérieur*. L'entendement fait donc l'*expérience* que c'est la *loi du phénomène* même que des différences viennent à l'être qui ne sont pas des différences ou que l'*Homonyme se repousse soi-même hors de soi-même*[36]; il fait

35. Transition essentielle; ce mouvement tautologique est cependant un mouvement, et même un mouvement qui est le contraire de lui-même, c'est-à-dire que quand il fait une différence, il la supprime, et réciproquement. Ce qui manquait au règne des Lois s'introduit donc en lui grâce à ce mouvement de l'entendement, et à la dialectique de l'*inversion* qui en est la vérité. On peut dire également que c'est ici que se révèle l'identité de structure dialectique de l'objet et du sujet. Dans les lignes suivantes apparaissent, en effet, l'identité du « Jeu des forces » et de l' « explication », la projection dans l'Intérieur ou le Supra-sensible du pur changement qui est la loi de l'entendement même.

36. « *Gleichnämige* », nous traduisons littéralement par l'*homonyme*. C'est, en effet, ce qui a le même *nom* (ce qui est identique) qui se repousse. Ainsi, dans le Magnétisme, les *pôles de même nom se repoussent*, les pôles de nom contraire s'attirent.

pareillement l'expérience que les différences sont seulement de telle nature qu'elles ne sont pas en vérité des différences et se suppriment, ou que le *non-Homonyme s'attire.* — Nous avons là une seconde loi dont le contenu est opposé à ce qui était nommé d'abord loi, c'est-à-dire à la différence restant constamment égale à soi-même; en effet cette nouvelle loi exprime plutôt le *devenir-inégal de l'égal*, et le *devenir-égal* de l'*inégal*. Le concept exige de la pensée inconsistante qu'elle rapproche ces deux lois et qu'elle prenne conscience de leur opposition; — certes la seconde est aussi une loi ou un être intérieur égal à soi-même, mais cette égalité est plutôt une égalité avec soi-même de l'inégalité, une constance de l'inconstance. — Dans le jeu des forces cette loi se montrait justement comme cet absolu passage et comme pur changement : *l'Homonyme*, la force, se *décompose*, donnant naissance à une opposition, qui se manifeste d'abord comme une différence indépendante et stable, mais une différence qui se démontre en fait n'être *aucunement différence* ; en effet ce qui se repousse soi-même de soi-même est l'*Homonyme*; et ce qui est repoussé s'attire donc essentiellement, car il est *le même*; ainsi la différence instituée n'étant pas différence se supprime encore une fois. La différence se présente alors comme différence de la *chose même*, ou comme différence absolue [37], et cette différence de la *chose* n'est ainsi rien d'autre que l'Homonyme qui s'est repoussé soi-même de soi, et expose par là seulement une opposition qui n'est pas une opposition [38].

Grâce à ce principe, le premier supra-sensible, le calme règne des lois, la copie immédiate du monde perçu, est converti en son contraire; la loi en général était ce qui restait *égal à soi-même* de même que ses différences; ce qui est maintenant posé, c'est que la loi et ses différences sont plutôt le contraire d'elles-mêmes; l'*égal* à soi-même se repousse plutôt soi-même hors de soi, et l'*inégal* à soi-même se pose plutôt comme l'*égal* à soi. En fait, c'est seulement avec cette détermination qu'est posée la différence *intérieure* ou la différence *en soi-même*, quand l'égal est inégal à soi, et l'inégal, égal. — *Ce second monde supra-sen-*

37. Dans l'*explication*, la différence était seulement dans l'entendement, elle était verbale; maintenant la différence est *différence intérieure*. C'est la « *chose même* » qui se divise et s'oppose à soi-même, elle est, en effet, l'*identique* qui se scinde ou se repousse de soi.

38. Cette nouvelle loi est celle de la *polarité* et correspond au schéma que Schelling donne de la nature.

sible est de cette façon le monde *renversé*[39], et à vrai dire, puisqu'un côté est déjà présent dans le premier monde supra-sensible, est la forme *inversée* de ce *premier monde*. Avec cela l'Intérieur est accompli comme phénomène. En effet, le premier monde supra-sensible était seulement l'élévation *immédiate* du monde perçu dans l'élément universel; comme copie, il avait son original nécessaire dans ce monde de la perception qui retenait encore *pour soi* le *principe du changement*, et de l'*altération*; le premier règne des lois manquait de ce principe, mais il l'obtient maintenant comme monde renversé.

Selon la loi de ce monde renversé, *l'Homonyme* du premier monde est donc l'*inégal* de soi-même, et l'inégal de ce premier monde est non moins *inégal à lui-même*, ou il devient *égal* à *soi*[40]. Voici ce qui en résultera pour des moments déterminés : ce qui dans la loi du premier monde est doux, dans cet en-soi inversé est amer, ce qui dans cette loi est noir, est dans celle-ci blanc. Ce qui dans la loi du premier monde est le pôle nord d'un aimant, dans son autre en-soi supra-sensible (c'est-à-dire dans la terre) est pôle sud, mais ce qui là est pôle sud est ici pôle nord. Pareillement ce qui dans la première loi de l'électricité est le pôle de l'oxygène dans son autre essence supra-sensible devient le pôle de l'hydrogène, et inversement le pôle de l'hydrogène devient le pôle de l'oxygène[41]. Dans une autre sphère, selon la *loi immédiate*, la vengeance sur un ennemi est la plus haute satisfaction de l'individualité violée. Mais *cette loi*, selon laquelle je dois me montrer comme une essence indépendante vis-à-vis de celui qui ne me traite pas comme tel, et dois donc le supprimer comme essence, *se convertit* par le principe de l'autre monde en la *loi opposée* : la réintégration de moi-même comme essence par la suppression de l'essence étrangère se convertit en auto-destruction[42]. Si maintenant, de cette in-

39. « Die verkehrte Welt. » Nous traduirons ordinairement « verkehren » par *inverser*, mais il nous a semblé que « le monde renversé » était une expression française qui rendait assez exactement la pensée de Hegel.

40. Cette représentation de l'*inversion* n'est pas encore l'infinité, car elle distingue les deux mondes; l'*infinité*, la catégorie essentielle de la *Logique d'Iéna*, est, au contraire, le passage de l'identique dans la différence et en *même temps* l'identité des différences. Ici le « monde renversé » est d'abord représenté comme un second monde distinct du premier.

41. Dans la partie externe du circuit d'une pile le courant va du cuivre au zinc; et dans la partie interne du zinc au cuivre.

42. « Selbstzerstörung. » La vengeance immédiate devient le *châtiment;*

version présentée dans le *châtiment* du crime, on fait une *loi*, cette inversion est encore seulement la loi d'un monde qui a comme antithèse un monde supra-sensible *renversé* : ce qui est méprisé dans l'un est honoré dans l'autre, ce qui est honoré dans l'un est méprisé dans l'autre ; la peine, déshonorant et annihilant un homme selon la loi du premier, devient dans le *monde renversé* la grâce et le pardon sauvegardant l'essence de l'homme et lui rendant l'honneur[43].

Vu superficiellement ce monde renversé est le contraire du premier, en sorte qu'il a ce premier monde en dehors de lui, et le repousse hors de soi comme une *réalité effective inversée*; l'*un* est ainsi le *phénomène*, mais l'autre est l'en-soi, l'un est le monde comme il est *pour un autre*, *l'autre* au contraire comme il est *pour soi*; ainsi pour se servir des exemples précédents, ce qui est doux au goût serait proprement ou à l'intérieur de la chose, amer, ce qui dans l'aimant effectivement réel du phénomène est pôle nord, dans l'être intérieur ou *essentiel* serait pôle sud; ce qui dans l'électricité phénoménale se présente comme pôle de l'oxygène, dans l'électricité non phénoménale serait le pôle de l'hydrogène; ou encore une action qui dans le *phénomène* est crime devrait pouvoir être proprement bonne *dans l'Intérieur* (une mauvaise action avoir une bonne intention), la peine devrait être seulement peine *dans le phénomène*, mais en soi ou dans un autre monde, être bienfait pour le criminel[44]. Mais de telles oppositions de l'Intérieur et de l'Extérieur, du phénomène et du supra-sensible, comme oppositions de réalités effectives de deux espèces, ne sont plus présentes ici[45]. Les dif-

mais le châtiment est réellement *châtiment de soi par soi*. L'auto-destruction de celui qui a blessé mon honneur se substitue donc à la vengeance.

43. Mais la peine, ou le châtiment, ont une signification différente de celle qu'ils ont immédiatement; considérés dans un premier monde comme chose infamante, ils peuvent avoir dans un autre monde une signification de *rédemption* (cf. Nohl, p. 283).

44. Les exemples du crime et du châtiment, de l'action et de l'intention, révèlent la signification plus spirituelle que physique de ce second monde (cf. Haering, t. II, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, p. 491). On remarquera la parenté de cette dialectique avec la *dialectique évangélique* dont Hegel est parti dans ses travaux théologiques de jeunesse. Les Évangiles opposent sans cesse au monde apparent un monde en soi qui a une signification inverse de celle du monde apparent.

45. Cependant le monde renversé ne doit pas être réalisé *comme une substance distincte* du premier monde. C'est en pensant ces deux mondes contraires *comme un seul monde*, qu'on s'élève au-dessus de « la représentation ». Cette unité des contraires est l' « *Infinité* ».

férences repoussées ne se redistribuent plus encore en deux substances qui en seraient les supports et leur fourniraient une subsistance séparée, moyennant quoi l'entendement, sorti de l'Intérieur, retomberait dans sa position précédente. L'un des côtés ou l'une des substances serait encore le monde de la perception dans lequel l'une des deux lois donnerait impulsion à son essence; et en face de ce monde il y aurait un monde intérieur, *exactement* un *monde sensible* comme le premier, mais qui serait seulement dans la *représentation* ; il ne pourrait pas être indiqué comme monde sensible, il ne pourrait être ni vu, ni entendu, ni goûté, et pourtant il serait représenté comme un monde sensible semblable au premier. Mais en fait si l'un des *éléments posés* est une chose perçue, et si son en-soi, en tant que la forme inversée de ce perçu, est également une chose *représentée d'une façon sensible*, alors l'amer qui serait l'en-soi d'une chose douce, est une chose aussi effectivement réelle qu'elle, elle est une *chose amère*; le noir qui serait l'en-soi du blanc est le noir effectivement réel, le pôle nord qui est l'en-soi du pôle sud, est le pôle nord *présent dans le même aimant*; le pôle de l'oxygène, qui est l'en-soi du pôle de l'hydrogène, est le pôle de l'oxygène *présent* dans la même pile. Le crime *effectivement réel* a son inversion et son en-soi comme *possibilité* dans l'*intention* comme telle, mais non dans une bonne intention, car la vérité de l'intention est seulement le fait même. Mais selon son contenu le crime a sa réflexion en soi-même ou son inversion dans la peine *effectivement réelle*; celle-ci constitue la réconciliation de la loi avec la réalité effective qui lui est opposée dans le crime. La peine *effectivement réelle* a finalement sa réalité effective *inversée* en elle-même; elle est en effet une actualisation de la loi, telle que l'activité qu'elle a comme peine, *se supprime* elle-même; d'active qu'elle était la loi redevient à nouveau calme et valable, et le mouvement de l'individualité contre la loi, comme le mouvement de la loi contre l'individualité, se sont éteints[46].

46. Cet autre monde, qui serait l'en-soi du monde sensible, est en fait un monde qu'on se *représente*, *un autre monde sensible*; mais, dans ce cas, ce monde inverse est présent dans le monde sensible, il est dans une unité avec son autre. La dialectique de l'inversion conduit à sa résolution dans la dialectique hégélienne de l'*infinité*. — La dialectique du crime, de la loi et de la peine est exposée dans ce dernier texte comme elle le sera dans la Philosophie du droit. Cf. W., Band VI, p. 88.

III. (L'Infinité.) De la représentation de l'inversion, constituant l'essence d'un des côtés du monde supra-sensible, il nous faut tenir éloignée la représentation sensible d'une solidification des différences dans un élément distinct de subsistance; il faut présenter et appréhender dans sa pureté ce concept absolu de la différence comme différence intérieure ou immanente[47]; comme l'acte de se repousser soi-même hors de soi-même de l'Homonyme en tant qu'Homonyme, et l'être-égal de l'inégal en tant qu'inégal. Ce qu'il faut maintenant *penser*, c'est le pur changement, *ou l'opposition en soi-même*, c'est-à-dire la *contradiction*. En effet, dans la différence qui est une différence intérieure, l'opposé n'est pas seulement un des deux — autrement il serait un *étant* et non un opposé —, mais il est l'opposé d'un opposé, ou l'Autre est immédiatement présent dans cet opposé. Je place bien sans doute le contraire de ce *côté-ci*, et, de ce *côté-là*, l'autre dont il est le contraire; je place donc le *contraire* d'un côté en soi et pour soi sans l'autre. Mais justement, parce que j'ai ici le *contraire en soi et pour soi*, il est le contraire de soi-même, ou il a en fait l'Autre déjà immédiatement en lui-même. — Ainsi le monde supra-sensible, qui est le monde renversé a en même temps empiété sur l'autre monde, et l'a inclus en soi-même; il est pour soi le monde renversé ou inverse, c'est-à-dire qu'il est l'inverse de soi-même; il est lui-même et son opposé en une unité. C'est seulement ainsi qu'il est la différence comme différence *intérieure* ou comme différence *en soi-même*, ou qu'il est comme *infinité*.

Nous voyons que, grâce à l'infinité, la loi a réalisé complètement la nécessité en elle-même, et que tous les moments du phénomène sont absorbés désormais dans l'Intérieur. Que la nature simple de la loi soit l'infinité a, comme résultat de ce qui précède, la signification suivante : *a*) la loi est un *égal à soi-*

47. « Als innerer Unterschied. » Nous avons traduit par différence intérieure ou *immanente*. La différence en effet n'est plus instituée par l'entendement, elle ne résulte pas d'une *comparaison extérieure*, elle est la différence de la « chose même » qui se divise en elle-même ou se repousse de soi. Ce mouvement est l'*infinité*, le concept clef de la Logique d'Iéna (W., XVIII *a*, p. 26). C'est grâce à l'infinité que chaque moment est poussé à sa limite et devient autre. L'infinité introduit la vie dans la *relation;* elle est à la fois l'unité des termes et leur distinction. Sur cette introduction de l'infinité dans la relation, cf. J. Hyppolite : *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1938 pp. 45 à 61.

même, qui pourtant est la *différence* en soi; ou elle est un Homonyme qui se repousse soi-même de soi-même, ou se scinde. Ce qui fut nommé la *force simple se double soi-même*, et est au moyen de son infinité, la loi; *b*) ce qui est scindé et qui constitue les parties représentées dans la *loi* se présente comme quelque chose de subsistant; considérées sans le concept de la différence intérieure, ces parties, l'espace et le temps, ou la distance et la vitesse qui émergent comme les moments de la pesanteur, sont indifférentes et sans nécessité l'une pour l'autre; elles le sont aussi à l'égard de la pesanteur même, comme cette pesanteur simple à leur égard; de même que l'électricité simple est indifférente à l'égard du positif et du négatif. *c*) Au moyen du concept de la différence intérieure cependant, cet élément inégal et indifférent, espace, temps, etc., est une *différence* qui n'est plus *différence* ou qui est seulement une différence de l'*Homonyme*, et son essence est l'unité. Espace, temps, etc., sont animés l'un envers l'autre comme le sont le positif et le négatif, et leur être consiste plutôt essentiellement à se poser comme non-être et à se supprimer dans l'unité[48]. Il y a bien deux termes différents qui subsistent, ils sont en *soi*, ils sont *en soi comme opposés*, c'est-à-dire que chacun est l'opposé de soi-même, ils ont leur autre en eux et sont seulement une seule unité.

Cette infinité simple, ou le concept absolu, doit être nommé l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel qui, omniprésent, n'est ni troublé ni interrompu dans son cours par aucune différence, qui est plutôt lui-même toutes les différences aussi bien que leur être-supprimé; il a des pulsations en soi-même sans se mouvoir, il tremble dans ses profondeurs sans être inquiet. Cette infinité simple est *égale-à-soi-même*, car les différences sont tautologiques; ce sont des différences qui ne sont pas des différences. Cette essence égale à soi-même se rapporte donc seulement à soi-même; *à soi-même*, c'est là un Autre sur

48. Il ne faut d'ailleurs pas penser la résolution effectuée, ou l'unité au sein de laquelle les différences disparaîtraient; ces différences *s'engendrent toujours*, comme elles se *suppriment* toujours. « L'inquiétude anéantissante de l'infini n'est que par l'être de ce qu'il anéantit. Le supprimé est tout aussi absolu qu'il est supprimé; il s'engendre dans son anéantissement... (W., XVIII *a*, p. 34 » — et encore : « L'infinité est selon son concept l'acte simple de supprimer l'opposition, non l'être-supprimé de l'opposition » (p. 33). Pour penser la loi, il faut penser chaque terme jusqu'à ce qu'il devienne son autre; et inversement, quand l'unité se réalise, il faut penser la scission.

lequel le rapport se dirige, et ce « *se rapporter à soi-même* » est plutôt l'acte de la *scission*, ou cette égalité avec soi-même est justement différence immanente ou intérieure. Les fragments de cette scission sont ainsi en soi et pour soi-même chacun un contraire — un contraire d'*un Autre*; ainsi est déjà énoncé en même temps l'Autre. En d'autres termes, chacun n'est pas le contraire d'un *Autre*, mais seulement le *contraire pur*; ainsi chacun est en lui-même donc le contraire de soi; ou encore il n'est pas un contraire du tout, mais est purement pour soi, et est une pure essence égale à soi-même qui n'a aucune différence en elle. Nous n'avons donc pas besoin de formuler une certaine question, et encore moins de prendre pour philosophie l'angoisse au sujet de ce problème, ni de le considérer comme philosophiquement insoluble, — nous n'avons pas besoin de demander *comment* de cette pure essence, *comment proprement hors* d'elle, la différence ou l'être-autre sortent[49]; car la scission a déjà eu lieu, la différence a été exclue de l'égal-à-soi-même et a été mise à part; ce qui devrait être l'*égal-à-soi-même* est donc déjà un des fragments de la scission, au lieu d'être l'essence absolue. L'*égal-à-soi-même se scinde*, cela signifie aussi bien qu'il se supprime en tant que quelque chose de déjà scindé, qu'il se supprime comme être-autre. L'unité à laquelle on pense ordinairement quand on dit que d'elle la différence ne peut sortir est elle-même en fait seulement un moment de la scission ; elle est l'abstraction de la simplicité qui se trouve en face de la différence. Mais puisqu'elle est l'abstraction, et ainsi seulement l'un des opposés, on a déjà dit qu'elle est elle-même l'acte de la scission; car cette unité étant un *négatif*, un opposé, elle est justement posée ainsi comme ce qui a en soi-même l'opposition. Donc les différences de la *scission* et du *devenir égal à soi-même* ne sont que ce *mouvement de se supprimer*; en effet puisque l'égal à soi-même qui doit d'abord se scinder ou devenir son propre contraire est une abstraction ou est *déjà lui-même* quelque chose de scindé, alors sa scission est le mouvement de supprimer ce qu'il est, et donc le mouvement de supprimer son

49. Hegel accuse Schelling d'aboutir à l'immobilisme des Éléates, reproche que lui retournera Schelling. Cf. E. Bréhier : *Histoire de la Philosophie*, tomes II, III, Hegel, p. 738). Pour le Hegel de la Logique d'Iéna, l'absolu n'est pas au-delà du fini, il est aussi inquiet que le fini; poser l'absolu ou l'infinité en dehors des oppositions finies, c'est poser une abstraction (au sens de Hegel); c'est donc poser ce qui devient autre.

être-scindé. Le *devenir-égal-à-soi-même* est aussi bien un processus de scission; ce qui devient égal à soi-même se pose en effet en face de la scission, c'est-à-dire qu'il se pose ainsi lui-même d'*un côté* ou il *devient* plutôt *un scindé*[50].

(RÉCAPITULATION ET CONCLUSION.) L'infinité ou cette inquiétude absolue du pur auto-mouvement, telle que tout ce qui est déterminé d'une façon quelconque, par exemple comme être, est plutôt le contraire de cette déterminabilité, a été en vérité l'âme de tout le processus parcouru depuis le début, mais c'est seulement dans le moment de l'*Intérieur* que cette âme elle-même a surgi librement. Le phénomène ou le jeu des forces la présente bien déjà, mais c'est seulement dans le *mouvement d'expliquer* qu'elle surgit pour la première fois librement; et puisqu'enfin l'infinité, *comme ce qu'elle est*, est objet pour la conscience, alors la conscience est désormais *conscience de soi*. Le processus d'explication de l'entendement fournit d'abord seulement la description de ce qu'est la conscience de soi. L'entendement supprime les différences présentes dans la loi, lesquelles devenues déjà pures, sont encore pourtant indifférentes, et les pose dans une unité, la force. Mais ce devenir égal est aussi bien immédiatement un mouvement de scission; car l'entendement supprime les différences et pose l'Un de la force seulement en instituant une nouvelle différence, celle de la loi et de la force, différence qui en même temps n'est cependant pas différence; et justement parce que cette différence n'en est pas une, l'entendement procède lui-même encore une fois à sa suppression, en laissant la force avoir la même constitution que la loi. — Mais ainsi ce mouvement ou cette nécessité sont encore nécessité et mouvement de l'entendement ; en d'autres termes, ce mouvement *comme tel* n'est pas encore *son objet* ; l'entendement a comme objet dans ce mouvement l'électricité positive et négative, la distance, la vitesse, la force d'attraction et mille autres choses de cette sorte qui constituent le contenu des moments de

50. Il semble y avoir deux mouvements : *a*) le passage de l'égal-à-soi-même aux différences; *b*) le devenir égal à soi-même des différences, c'est-à-dire la *scission* et l'*unification*; mais en fait il n'y a qu'un mouvement de scission, car l'égal à soi-même est une abstraction, et en se scindant il devient vraiment concret et devient le tout; de même l'unification des différences est en fait la position d'une unité abstraite opposée à la différence, donc une scission.

On notera que cette infinité, comme objet, n'est plus la force, mais la *Vie*; de même la conscience n'est plus l'entendement, mais la *conscience de soi*. Hegel nomme souvent cette infinité, le *concept absolu*.

ce mouvement. Dans le processus d'explication se trouve justement beaucoup de satisfaction de soi parce que la conscience, pour nous exprimer ainsi, y est en colloque immédiat avec soi-même[51], jouit seulement de soi ; elle semble à vrai dire avoir affaire à quelque chose d'autre, mais elle est en fait engagée et occupée seulement avec soi-même.

Dans la loi opposée, comme inversion de la première loi, ou dans la différence intérieure, l'infinité devient bien l'*objet* de l'entendement, mais l'entendement la perd à nouveau comme infinité, puisqu'il redistribue en deux mondes ou en deux éléments substantiels la différence en soi-même (c'est-à-dire « le se repousser soi-même de l'Homonyme », et les termes inégaux qui s'attirent). Le *mouvement* comme il est dans l'expérience lui est ici un pur événement, et l'Homonyme et l'inégal sont des *prédicats* dont l'essence est un substrat dans l'élément de l'être. Ce qui est objet à l'entendement dans son enveloppe sensible, nous est donné dans sa configuration essentielle comme pur concept. Cette appréhension de la différence *comme elle est en vérité*, ou l'appréhension de l'*infinité* comme telle, est *pour nous* ou *en soi*. L'exposition de son concept appartient à la science; mais la conscience, quand elle possède *immédiatement* ce concept, surgit à nouveau comme forme propre, ou comme une nouvelle figure de la conscience qui ne reconnaît pas son essence dans ce qui précède, mais la considère comme étant quelque chose de tout autre[52]. — Puisque ce concept de l'infinité est devenu son objet, elle est donc une conscience de la différence, comme différence qui est aussi *immédiatement* supprimée; la conscience est pour *soi-même*, elle est l'*acte de distinguer ce qui n'est pas distinct ou conscience de soi. Moi, je me distingue moi-même de moi-même, et dans ce mouvement c'est imédiatement pour moi que ce terme distinct n'est pas distinct*. Moi, l'Homonyme, je me repousse moi-même de

51. « In unmittelbarem Selbstgespräche. » Dans l'explication, l'entendement vise l'objet, mais en fait il est déjà, sans le savoir, *conscience de soi*. On doit noter à ce propos que ce chapitre, comme le remarque E. de Negri page 148, ne constitue pas une philosophie de la Nature ou de l'objectivité, mais une étude des comportements de la conscience à l'égard de cette objectivité. La Force, la Loi, la Polarité, la Vie ne sont pas étudiées pour elles-mêmes, mais seulement comme des corrélats de certaines attitudes de la conscience; attitudes qui correspondent aux systèmes de Newton, de Kant, de Schelling... et de Hegel lui-même (l'infinité).

52. Déduction *pour nous* du nouvel objet de la conscience.

moi-même, mais ce terme distinct, ce quelque chose posé comme inégal, immédiatement quand il est distinct, ne constitue plus pour moi aucune différence. La conscience d'un Autre, d'un objet en général, est en vérité elle-même nécessairement *conscience de soi*, être-réfléchi en soi-même, conscience de soi-même dans son être-autre. Le *processus nécessaire* des figures de la conscience exposées jusqu'ici, telles que leur vrai était une chose, un autre qu'elles-mêmes, exprime précisément que non seulement la conscience des choses est seulement possible pour une conscience de soi, mais encore que celle-ci seulement est la vérité de ces figures[53]. Cependant c'est seulement pour nous que cette vérité est présente, pas encore pour la conscience. La conscience de soi est devenue seulement *pour soi*, mais non pas encore comme *unité* avec la conscience en général[54]

Nous voyons que dans l'Intérieur du phénomène ou de la manifestation, l'entendement en vérité ne connaît rien d'autre que le phénomène même, non pas le phénomène comme il est en tant que jeu des forces, mais plutôt ce même jeu des forces comme il est dans ses moments absolument universels et dans le mouvement de ces moments; en fait l'entendement fait seulement l'expérience de *soi-même*. Élevée au-dessus de la perception, la conscience se présente elle-même jointe au suprasensible par le moyen du phénomène, à travers lequel elle regarde dans le fond des choses. Les deux extrêmes, celui du pur Intérieur, et celui de l'Intérieur regardant dans ce pur Intérieur, coïncident maintenant; et comme ils ont disparu en tant qu'extrêmes, ainsi a aussi disparu le moyen terme en tant que quelque chose d'autre qu'eux. Ce rideau est ainsi levé sur l'Intérieur, et ce qui est présent, c'est l'acte par lequel l'Intérieur regarde dans l'Intérieur; la vision de l'Homonyme *sans distinction* qui se repousse soi-même de soi, se pose comme Intérieur distinct, *mais pour lequel* cependant est aussi immédiatement présente la non-distinction des deux termes, c'est la *conscience de soi*. Il est clair alors que derrière le rideau, comme on dit, qui doit recouvrir l'Intérieur, il n'y a rien à voir, à moins que

53. Le but de Fichte était précisément de montrer que la conscience de soi était la vérité de la conscience de quelque chose; mais Hegel procède autrement que Fichte. Fichte partait de la conscience de soi, Hegel y aboutit en suivant le chemin de l'expérience phénoménologique.

54. Cette unité de la conscience de soi et de la conscience en général sera la raison.

nous ne pénétrions nous-même derrière lui, tant pour qu'il y ait quelqu'un pour voir, que pour qu'il y ait quelque chose à voir[55]. Mais il en résulte en même temps qu'on ne pouvait pas aller directement par derrière en évitant toutes ces considérations; car ce savoir qui est la vérité de la représentation du phénomène et de son Intérieur, est lui-même seulement le résultat d'un mouvement complexe, au cours duquel les modes de la conscience (visée du ceci, perception et entendement), disparaissent; et il se montrera pareillement évident que la *connaissance de ce que la conscience sait quand elle se sait soi-même*, requiert encore plus de considérations, dont l'exposition détaillée est ce qui suit.

55. « Le dedans des choses est une construction de l'esprit. Si nous essayons de soulever le voile qui recouvre le réel, nous n'y trouverons que nous-mêmes, l'activité universalisatrice de l'esprit que nous appelons entendement » (Ch. Andler : *Le fondement du savoir dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1931, p. 317).

(B) Conscience de soi



IV. — LA VÉRITÉ DE LA CERTITUDE DE SOI-MÊME

Dans les modes précédents de la certitude le vrai est pour la conscience quelque chose d'autre qu'elle-même. Mais le concept de ce vrai disparaît dans l'expérience faite sur lui. L'objet était *en soi* immédiatement, il était l'étant de la certitude sensible, la chose concrète de la perception, la force de l'entendement; mais l'objet se montre plutôt ne pas être ainsi en vérité; cet *en-soi* se révèle dans le résultat être le mode dans lequel l'objet est seulement pour un autre; le concept de l'objet se supprime dans l'objet effectivement réel, ou la première représentation immédiate se supprime dans l'expérience; ainsi la certitude se trouve perdue dans la vérité [1]. Mais désormais a pris naissance ce qui ne se réalisait pas dans les relations précédentes, à savoir une certitude qui est égale à sa vérité, car la certitude est à soi-même son propre objet, et la conscience est à soi-même le vrai. Il y a bien aussi en cela un être-autre; la conscience distingue, mais elle distingue quelque chose qui est en même temps pour elle un non-distinct. Nommons-nous *concept* le mouvement du savoir, *objet* d'autre part le savoir comme unité calme ou comme Moi, alors nous voyons que non seulement pour nous mais pour le savoir lui-même l'objet correspond au concept. — Sous l'autre forme, nommons-nous *concept* ce que l'objet est *en soi*, et objet ce qu'il est comme *objet*, ou ce qu'il est *pour un* autre [2], il est alors clair que l'être-en-soi et l'être-pour-un-autre sont le même. En effet l'en-soi est la conscience, mais elle est également ce *pour*

1. Résumé de ce qui constitue l'expérience de la conscience. Pour la conscience qui n'est pas conscience de soi, l'*objet* est absolument un *autre*, mais ce concept de l'objet ne tient pas dans l'expérience faite sur lui; il se démontre être en soi seulement pour la conscience.

2. Lui-même précisément. Dans la conscience de soi, comme on l'a vu au chapitre précédent, le savoir et son objet s'identifient; la distinction est certainement faite, mais elle est aussitôt supprimée.

quoi il y a un autre (l'en soi); et c'est pour elle-même que l'en-soi de l'objet et son être pour un autre sont identiques. Le Moi est le contenu du rapport et le mouvement même du rapport. C'est en même temps le Moi qui s'oppose à un autre, et outrepasse cet autre; et cet autre pour lui est seulement lui-même.

I. (La conscience de soi, en soi.) Avec la conscience de soi alors nous sommes entrés dans la terre natale de la vérité. Il faut voir comment surgit d'abord cette figure de la conscience de soi. Si nous considérons cette nouvelle figure du savoir, le savoir de soi-même, dans sa relation avec les figures précédentes, c'est-à-dire avec le savoir d'un autre, nous voyons alors que ce dernier savoir a bien disparu; cependant ses moments se sont en même temps conservés, et la perte consiste en ceci qu'ils sont ici présents comme ils sont en soi. L'*être* visé, la *singularité* et l'*universalité* opposée à elle de la perception, aussi bien que l'*Intérieur* vide de l'entendement, ne sont plus comme des essences, mais comme des moments de la conscience de soi, c'est-à-dire comme des abstractions ou des différences, qui *pour* la conscience sont en même temps néant, ne sont aucunement des différences et sont des essences purement disparaissantes. Ce qui semble donc seulement perdu c'est le moment principal, à savoir la *subsistance simple et indépendante* pour la conscience[3]. Mais en fait la conscience de soi est la réflexion sortant de l'être du monde sensible et du monde perçu; la conscience de soi est essentiellement ce retour en soi-même à partir de l'*être-autre*. Comme conscience de soi, elle est mouvement. Mais quand elle se distingue seulement soi-même, comme soi-même, de soi, pour elle alors la différence, comme être-autre est *immédiatement supprimée;* la différence n'*est* pas; et la conscience de soi n'est que la tautologie sans mouvement du Moi = Moi[4]. Puisque pour elle la différence n'a pas aussi la figure de l'*être*, elle n'est pas conscience de soi[5]. Donc pour elle l'être-autre est *comme un*

3. Les moments antérieurs ont disparu en tant qu'ayant une subsistance indépendante et simple; ils sont pour la conscience elle-même des *moments* dont la vérité est de disparaître.

4. Nous traduisons ainsi le « Ich bin Ich ».

5. Dialectique dont le sens nous paraît être le suivant : la conscience de soi est la vérité de la conscience, elle est donc un retour de la conscience en soi-même à partir de l'être-autre; et, en tant que ce retour, elle est un *mouvement.* Mais quand la conscience de soi n'est que la tautologie du Moi = Moi, quand l'être-autre est immédiatement supprimé, la conscience de soi a supprimé aussi en elle la conscience, elle n'est plus mouvement, elle n'est *donc*

être, ou comme un moment distinct. Mais l'unité de la conscience de soi avec cette différence est aussi pour elle, comme second moment distinct. Dans le premier moment, la conscience de soi est comme *conscience*, et l'extension intégrale du monde sensible est maintenue pour elle, mais elle est maintenue en même temps seulement comme rapportée au second moment, à l'unité de la conscience de soi avec soi-même. En conséquence, le monde sensible est pour elle une subsistance, mais qui est seulement phénomène, ou une différence, qui *en soi* n'a aucun être. Cette opposition de son phénomène et de sa vérité a pour son essence seulement la vérité, c'est-à-dire l'unité de la conscience de soi avec soi-même. Cette unité doit devenir essentielle à la conscience de soi, c'est-à-dire que la conscience de soi est *désir* en général. Désormais, la conscience, comme conscience de soi, a un double objet, l'un, l'immédiat, l'objet de la certitude sensible et de la perception, mais qui *pour elle* est marqué du *caractère du négatif*, et le second, *elle-même* précisément, objet qui est l'*essence* vraie et qui, initialement, est présent seulement dans son opposition au premier objet. La conscience de soi se présente ici comme le mouvement au cours duquel cette opposition est supprimée, mouvement par lequel son égalité avec soi-même vient à l'être[6].

II. (La vie.) L'objet qui pour la conscience de soi est le négatif, est de son côté, pour nous ou en soi, retourné en soi-même, comme la conscience l'a fait de son propre côté. Par une telle réflexion en soi-même l'objet est devenu *Vie*. Ce que la conscience de soi distingue de soi, en le considérant comme étant, a aussi, en tant qu'il est posé comme étant, non seulement le

plus conscience de soi. En conséquence, l'être-autre est conservé, il est pour la conscience de soi, comme le monde sensible et le monde perçu (1° moment), mais il est en même temps nié, la conscience de soi doit être le mouvement de revenir en soi-même par cette négation (2° moment). C'est pourquoi Hegel dit que la conscience de soi est ici le *Désir* (*Begierde*). L'objet du désir *est* encore, mais en tant que désiré, il est posé comme *négatif*.

6. On saisit ici la signification toujours concrète de la dialectique hégélienne. Le monde sensible (le Phénomène) n'est plus maintenant pour la conscience de soi que l'objet de son *désir*, objet ambigu qui à la fois est et n'est pas. Il est, puisque sans lui la conscience de soi ne pourrait s'affirmer elle-même; il n'est pas, puisqu'en l'assimilant à sa propre substance, la conscience de soi le nie. Nous traduisons « Begierde » par *Désir*, et le terme nous semble devoir être pris dans sa signification la plus générale. Dans ce *désir*, la conscience de soi se cherche au fond elle-même et se cherche dans l'autre. Ce désir est, dans son essence, autre chose que ce qu'il paraît être immédiatement.

mode de la certitude sensible et de la perception, mais encore celui de la réflexion en soi-même; l'objet du désir immédiat est *quelque chose de vivant*. En effet, l'*en-soi*, ou le résultat *universel* de la relation de l'entendement à l'Intérieur des choses est l'acte de distinguer ce qui est indistinguable, ou l'unité de ce qui est distingué. Mais cette unité est aussi bien, comme nous l'avons vu, l'acte de se repousser soi-même de soi-même; et ce concept *se scinde*, donnant naissance à l'opposition de la conscience de soi et de la vie : la conscience de soi est l'unité *pour laquelle* l'unité infinie des différences est; mais la Vie est seulement cette unité même, de telle sorte que cette unité n'est pas en même temps *pour soi-même*. Aussi indépendante donc est la conscience, aussi indépendant est *en soi* son objet. La conscience de soi qui est uniquement *pour soi*, et qui marque immédiatement son objet du caractère du négatif, ou qui est d'abord désir, fera donc plutôt l'expérience de l'indépendance de cet objet[7].

La détermination de la vie, dérivant du concept ou du résultat universel obtenu en entrant dans cette sphère, sera suffisante pour caractériser la vie elle-même, sans qu'il soit besoin de développer davantage sa nature. Son cycle s'accomplit avec les moments suivants : l'*essence* est l'infinité, comme l'*être-supprimé* de toutes les différences; elle est le pur mouvement de rotation ; elle est elle-même en repos, comme infinité absolument inquiète; elle est l'*indépendance* elle-même en laquelle les différences du mouvement se sont résolues, elle est l'essence simple du temps, qui dans cette égalité avec soi-même a la figure solide et compacte de l'espace. Mais dans ce milieu *simple et universel*, les *différences* sont aussi bien comme différences; car cette fluidité universelle possède sa nature négative seulement en étant l'acte de *supprimer ces mêmes différences*; mais elle ne peut pas supprimer les différences si celles-ci n'ont pas une subsistance. C'est précisément une telle fluidité qui, comme

7. Pour nous, l'objet est devenu la *Vie* (cette vie qui était l'absolu pour le Hegel de 1800. Cf. Nohl : *System-fragment*, p. 345); et la Vie n'est pas seulement une détermination de l'objet, elle est encore la condition d'existence de la conscience de soi, le milieu de son développement. Ce que la conscience de soi désire, c'est donc quelque chose de vivant; et l'opposition nouvelle que nous trouvons à cet étage, c'est celle de la vie et de la conscience de soi. La conscience de soi est la *vérité* de la vie, c'est pour elle que la vie est un tout, une unité; mais la vie est la *condition* de la conscience de soi, elle est cette unité qui ne se sait pas encore elle-même comme unité. C'est pourquoi la conscience fera l'expérience de l'indépendance de son objet, la vie.

indépendance égale à soi-même, est elle-même la *subsistance* ou la substance de ces différences, substance dans laquelle elles sont alors comme des membres distincts, et comme des parties *qui sont pour soi*. L'*être* n'a plus la signification de l'*abstraction de l'être*, et la pure essence de ces membres n'a plus la signification de l'*abstraction de l'universalité*. Mais leur être est précisément cette substance simple et fluide du pur mouvement en soi-même. Mais la *différence mutuelle* de ces membres, en tant que différence, ne consiste pas en général en une autre déterminabilité, si ce n'est en la déterminabilité des moments de l'infinité ou du pur mouvement même[8].

Les membres indépendants sont *pour soi*; mais cet être-pour-soi est plutôt *immédiatement* leur réflexion dans l'unité, autant que cette unité est à son tour la scission en figures indépendantes. L'unité est scindée, parce qu'elle est unité absolument négative ou unité infinie, et parce que cette unité est la subsistance, la différence aussi a seulement *en elle* son indépendance. Cette indépendance de la figure se manifeste comme quelque chose de *déterminé*, quelque chose *pour un autre*, car elle est un scindé; et ainsi la *suppression* de la scission arrive par le moyen d'un Autre. Mais cette activité de supprimer la scission est aussi bien présente à l'intérieur de chaque figure; car c'est justement cette fluidité qui est la substance des figures indépendantes; mais cette substance est infinie ; et par conséquent, dans sa subsistance même, la figure est elle-même l'acte de la scission, ou la suppression de son propre être-pour-soi[9].

8. La Vie est caractérisée ici comme l'était l'*infinité* dans le chapitre précédent. Elle est la subsistance des moments indépendants, la source où ils s'alimentent; mais elle est aussi le mouvement de supprimer ces différences qui s'engendrent toujours dans leur anéantissement; elle est ainsi l'inquiétude du temps, qui comme totalité a la « figure compacte de l'espace ». Pluralisme et Monisme se réconcilient dans cette conception de la vie comme infinité. Entre l'indépendance de cette vie universelle et la conscience de soi qui postule sa propre indépendance, un conflit est engagé que laissent pressentir les premières démarches instinctives du désir.

9. Dialectique assez simple malgré l'obscurité apparente du texte. On peut partir de la Vie comme tout (*natura naturans*) et aboutir aux individus séparés (*natura naturata*); on peut également partir de l'individu séparé et retrouver en lui cette totalité de la vie. L'individu distinct en effet paraît avoir la totalité de la vie en dehors de lui, et la suppression de la scission paraît être l'œuvre d'un « Autre », mais cet individu ne subsiste qu'au sein de la vie; la vie est en lui, elle est sa substance, et c'est pourquoi « il se consomme lui-même — supprime sa propre réalité inorganique — se nourrit de soi-même — s'organise en soi-même » (*Realphilosophie*, Éd. Hoffmeister, t. II, p. 116). L'activité négative est donc l'existence même de la figure séparée. « L'individu

Si nous distinguons avec plus de précision les moments contenus dans ce processus, nous voyons que nous avons pour *premier* moment la *subsistance* des figures autonomes, ou la répression [10] de ce qu'est en soi la nature de la distinction, cette nature qui consiste à ne pas être en soi précisément, et à ne pas avoir de subsistance propre. Mais le second moment est l'*assujettissement* [11] de cette subsistance à l'infinité de la différence. Dans le premier moment, la figure subsistante est, c'est-à-dire qu'elle est *pour soi*, ou est substance infinie dans sa déterminabilité propre; elle émerge donc en opposition à la substance *universelle*, elle désavoue une telle fluidité et la continuité avec cette substance, elle s'affirme comme n'étant pas résolue dans cet universel, elle se maintient et se conserve plutôt en se séparant de cette nature inorganique qui est sienne et en la consommant [12]. Dans le milieu fluide universel dans lequel se déposent *calmement*, les unes en dehors des autres, les figures distinctes [13], la Vie devient le mouvement de ces figures, devient la Vie comme *processus*. La fluidité simple et universelle est l'*en-soi*, et la différence des figures est l'*autre*; mais cette fluidité devient elle-même, par le moyen de cette différence, l'*autre*; car elle est maintenant *pour la différence*, qui est en soi et pour soi-même, qui est donc l'infini mouvement consommant ce milieu calme; ainsi l'être distinct devient la Vie comme *chose vivante*. — Mais pour cette raison même, ce *renversement* des positions est à son tour *le fait d'être renversé en soi-même* [14]. Ce qui est consommé est l'essence. L'individualité, se maintenant aux dépens de l'universel, et se donnant le sentiment de son unité avec soi-même, supprime directement par là son opposition avec l'Autre, opposition par le moyen de laquelle seulement elle est pour soi; l'unité avec soi-même qu'elle se donne est justement la fluidité des différences ou l'*universelle résolution*. Mais inversement encore, la

est seulement en tant que la totalité de la vie est morcelée; lui, une partie et tout le reste une autre partie; il est seulement en tant qu'il n'est aucune partie et que rien n'est séparé de lui » (*System-fragment*, Nohl, p. 346).

10. « Unterdrückung ».

11. « Unterwerfung ».

12. Dans le premier moment, la figure distincte, l'individu s'affirme comme *distinct* et s'oppose au tout hors de lui (sa nature inorganique).

13. « Ein *ruhiges* Auseinanderlegen der Gestalten ».

14. « Die Verkehrtheit ». La vie infinie, comme substance, est devenue l'*Autre* pour l'individu vivant; mais ce renversement se renverse à son tour, car par là même l'individu vivant devient le mouvement de la vie et il se nie lui-même (négation de la négation ou retour au tout)

suppression de la subsistance de l'individu distinct est aussi bien la production de cette subsistance individuelle[15]. En effet, puisque l'*essence* de la figure individuelle est la vie universelle et puisque l'étant-pour-soi est en soi substance simple, alors l'étant-pour-soi, quand il pose l'*autre* en soi-même, supprime cette simplicité qui est sienne, ou supprime son essence, c'est-à-dire qu'il scinde cette *simplicité*, et cette scission de la fluidité indifférenciée est justement la position de l'individualité. La substance simple de la Vie est donc la scission d'elle-même en figures, et en même temps la dissolution de ces différences subsistantes; et la résolution de la scission est aussi bien un processus de scission ou une position de membres articulés[16]. Ainsi tombent l'un à l'intérieur de l'autre les deux côtés du mouvement total que nous avions distingués : à savoir l'un, la formation de figures distinctes calmement déposées dans le milieu universel de l'indépendance, et l'autre, le processus de la Vie. Ce dernier est aussi bien formation de figures distinctes qu'il est suppression de la figure; et le premier, la formation de figures distinctes, est aussi bien suppression qu'articulation de membres distincts. L'élément fluide est seulement l'*abstraction* de l'essence, ou il est seulement *effectivement réel* comme figure; et son acte de s'articuler est à nouveau l'acte de scinder ce qui est articulé ou de le dissoudre. C'est ce circuit dans sa totalité qui constitue la Vie; elle n'est pas ce qu'on avait d'abord dit, la continuité immédiate et la solidité compacte de son essence, ni la figure subsistante et le discret étant pour soi, ni leur pur processus, ni encore le simple rassemblement de ces moments, mais elle est le tout se développant, dissolvant et résolvant son développement, et se conservant simple dans tout ce mouvement.

III. (Le Moi et le désir.) Puisque partant de la première unité immédiate, on retourne à travers le moment de la formation des figures et celui du processus, à l'unité de ces deux moments, et donc à nouveau à la substance simple primitive, c'est que cette *unité réfléchie* est une autre que la première. En face de cette unité *immédiate*, ou exprimée comme un *être*, la seconde est

15. Les deux mouvements se rejoignent, et la vie est bien ainsi un cycle. L'individu se nie lui-même, mais cette auto-négation est la production d'un autre être ou d'une subsistance individuelle. Ainsi « la croissance de l'enfant est la mort des parents ».

16. « Ein Gliedern ».

l'unité *universelle* qui a en elle tous ces moments comme dépassés. Cette unité universelle est le *genre simple*, qui dans le mouvement de la Vie *n'existe* pas encore *pour soi*, comme ce *simple* ; mais dans ce *résultat* la Vie renvoie à quelque chose d'autre que ce qu'elle est, elle renvoie à la conscience précisément, pour laquelle elle est comme cette unité, ou comme genre [17].

Mais cette autre vie, pour laquelle est le *genre* comme tel, et qui est pour soi-même genre, la conscience de soi, est initialement à soi-même seulement comme cette simple essence, et elle a pour objet elle-même, comme *pur Moi*. Au cours de son expérience, qu'il faut maintenant considérer, cet objet abstrait s'enrichira pour elle, et obtiendra le déploiement que nous avons vu dans la Vie [18].

Le Moi simple est ce genre ou l'universel simple, pour lequel les différences sont néant; mais il l'est seulement quand il est l'essence négative des moments indépendants qui se sont formés. Ainsi la conscience de soi est certaine de soi-même, seulement par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme vie indépendante; elle est *désir*. Certaine de la nullité de cet Autre, elle pose *pour soi* cette nullité comme vérité propre, anéantit l'objet indépendant et se donne par là la certitude de soi-même, comme *vraie* certitude, certitude qui est alors venue à l'être pour elle sous une *forme objective*.

Mais dans cette satisfaction, la conscience de soi fait l'expérience de l'indépendance de son objet [19]. Le désir et la certitude de soi atteinte dans la satisfaction du désir sont conditionnés par l'objet; en effet la satisfaction a lieu par la suppression de cet autre. Pour que cette suppression soit, cet autre aussi doit être. La conscience de soi ne peut donc pas supprimer l'objet par son rapport négatif à lui; par là elle le reproduit plutôt comme elle reproduit le désir. C'est en fait un autre que la conscience de

17. Nous revenons à la relation de la Vie et de la Conscience de soi. La vie n'est cette totalité réfléchie en soi que dans la conscience de soi.

18. La Conscience de soi, telle qu'elle surgit ici, est d'abord immédiate; son objet, le Moi, n'est encore pour elle qu'un objet abstrait; il doit se développer et manifester en lui toute la richesse de la dialectique précédente. Ce développement s'effectuera quand la conscience de soi aura pour objet une autre conscience de soi.

19. Hegel résume ici toute la dialectique du désir, telle qu'elle est exposée dans le « System der Sittlichkeit » d'Iéna. Ce système difficile a été interprété par Haering : *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, t. II, p. 337.

soi qui est l'essence du désir, et par cette expérience, cette vérité devient présente à la conscience de soi[20]. Mais en même temps la conscience de soi est aussi bien absolument pour soi, et elle l'est seulement par la suppression de l'objet; de lui doit lui venir sa satisfaction, parce qu'elle est la vérité. En vertu de l'indépendance de l'objet, la conscience de soi peut donc parvenir à sa satisfaction, seulement quand cet objet lui-même accomplit en lui la négation; et il doit accomplir en soi cette négation de soi-même, car il est *en soi* le négatif et doit être pour l'Autre ce qu'il est[21]. Mais quand l'objet est en soi-même la négation, et quand en cela il est en même temps indépendant, alors il est conscience. Dans la vie qui est l'objet du désir, la *négation* est, ou bien *dans un autre*, c'est-à-dire dans le désir; ou bien est comme *déterminabilité* à l'égard d'une autre figure indifférente; ou bien est comme *nature inorganique universelle* de cette vie. Mais une telle nature universelle indépendante, dans laquelle la négation est comme négation absolue, est le genre comme tel, ou comme *conscience de soi. La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi*[22].

Dans ces trois moments s'est réalisé le concept de la conscience de soi : *a*) son premier objet immédiat est le pur Moi sans différence; *b*) mais cette immédiateté est elle-même absolue médiation, elle est seulement comme acte de supprimer l'objet indépendant, ou elle est le désir. La satisfaction du désir est bien la réflexion de la conscience de soi en soi-même, ou la certitude devenue vérité; *c*) mais la vérité de cette certitude est plutôt la réflexion doublée, le doublement de la conscience de soi. La conscience de soi est l'objet pour la conscience, objet qui pose en soi-même son être-autre, ou qui pose la différence comme diffé-

20. La conscience de soi apprend qu'elle est *conditionnée* par l'objet qu'elle nie. L'essence du désir lui apparaît donc comme un *Autre*.

21. Comme la Conscience de soi est la Vérité, c'est donc l'objet même, la Vie, qui doit se manifester à elle comme n'étant pas autre, c'est-à-dire que la conscience de soi doit se découvrir dans une autre conscience de soi. C'est à cette découverte que ce désir conduit la conscience de soi.

22. Cette dialectique extrêmement condensée reprend en quelques lignes les développements du « System der Sittlichkeit » et de la philosophie de l'esprit d'Iéna. Le résultat de cette dialectique est la rencontre *immédiate* des consciences de soi qui sont à la fois *autres* et une. Cette altérité des consciences de soi les unes pour les autres est le fait de la *Vie*. La conscience de soi n'est pas seulement *pour soi*, elle est encore *pour une autre*, car elle est chose vivante. Il y aura donc trois termes dans la dialectique qui suit : les deux consciences de soi et la *Vie*.

rence nulle, objet qui ainsi est indépendant. La figure distincte, *seulement vivante*, supprime bien aussi sa propre indépendance dans le processus même de la vie, mais avec la cessation de sa différence, elle cesse elle-même d'être ce qu'elle est. Au contraire l'objet de la conscience de soi est aussi bien indépendant dans cette négativité de soi-même, et ainsi il est pour soi-même genre, fluidité universelle dans la particularité de sa distinction propre; cet objet est une conscience de soi vivante.

Elle est une *conscience de soi pour une conscience de soi.* C'est seulement ainsi en fait qu'elle est. Car c'est seulement ainsi qu'elle parvient à avoir l'unité de soi-même dans son être-autre; *le Moi*, qui est l'objet de son concept, en fait n'est pas *objet*; mais c'est seulement l'objet du désir qui est indépendant, car il est la substance universelle indestructible, l'essence fluide égale à soi-même[23]. Quand une conscience de soi est l'objet, l'objet est aussi bien Moi qu'objet. — Ainsi pour nous est déjà présent le concept de *l'esprit.* Ce qui viendra plus tard pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue, qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité : un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi.* Dans la conscience de soi comme concept de l'esprit la conscience atteint le moment de son tournant; de là elle chemine hors de l'apparence colorée de l'en-deçà sensible et hors de la nuit vide de l'au-delà supra-sensible, pour entrer dans le jour spirituel de la présence[24].

23. « Die allgemeine unvertilgbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen ». On voit bien que l'essence du désir est la *substance même* de la vie. Mais seule une conscience de soi est à la fois le *Moi* et cette *substance*; c'est donc seulement dans une conscience de soi vivante que la conscience de soi pourra trouver sa satisfaction, autrement ou bien l'objet est absolument autre, ou bien le Moi abstrait n'est pas objet.

24. Ce qui est maintenant pour nous, c'est l'esprit, c'est-à-dire l'unité des consciences de soi dans leurs différences — l'*apparence colorée* de l'en-deçà sensible correspond à la certitude sensible et à la perception, la *nuit vide* de l'au-delà supra-sensible correspond à l'entendement.

A. — INDEPENDANCE ET DEPENDANCE DE LA CONSCIENCE DE SOI; DOMINATION ET SERVITUDE[1]

La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu. Le concept de cette unité de la conscience de soi dans son doublement, ou le concept de l'infinité[2] se réalisant dans la conscience de soi, présente un entrelacement d'aspects multiples et inclut des éléments de signification variée; c'est ainsi que, pour une part, les moments de cet entrelacement doivent être tenus rigoureusement les uns en dehors des autres, que pour l'autre, dans cette distinction, ils doivent aussi être pris et connus comme non distincts, ou qu'ils doivent toujours être pris et reconnus dans leur signification opposée. Le double sens de ce qui est distingué se trouve dans l'essence de la conscience de soi, essence selon laquelle la conscience de soi est infinie ou est immédiatement le contraire de la déterminabilité dans laquelle elle est posée. L'analyse du concept de cette unité spirituelle dans son doublement nous présentera le mouvement de la *reconnaissance*[3].

I. (La conscience de soi doublée.) Pour la conscience de soi il y a une autre conscience de soi. Elle se présente à elle

1. Les consciences de soi séparées se rencontrent d'abord comme étrangères, puis s'opposent; enfin l'une domine l'autre, phénomène fondamental dans le développement du soi. La dialectique : domination et servitude, conduira à la reconnaissance de l'unité des consciences de soi. Nous traduisons « Knechtschaft » par servitude. Hegel, en effet, se souvient de l'étymologie de « servus ». L'esclave est celui qui a été conservé (*servare*), c'est-à-dire celui qui a préféré la vie à la liberté et auquel on a conservé la vie par grâce. Le maître, au contraire, n'a pas eu peur de la mort, il s'est montré indépendant à l'égard de la vie.

2. L'infinité est en effet l'unité dans le doublement.

3. « Anerkennen » et non « erkennen ». Chaque déterminabilité de la conscience de soi, étant en elle-même infinie, est immédiatement le contraire d'elle-même.

comme venant de l'*extérieur*. Ceci a une double signification : 1° la conscience de soi s'est perdue elle-même, car elle se trouve comme étant une *autre* essence; 2° elle a par là même supprimé l'*Autre*, car elle ne voit pas aussi l'Autre comme essence, mais c'est *elle-même* qu'elle voit dans l'Autre[4].

Elle doit supprimer cet être-autre sien. C'est là la suppression du premier double sens, et, par là même, un second double sens : 1° elle doit se mettre à supprimer l'*autre* essence indépendante pour acquérir ainsi la certitude de soi-même comme essence ; 2° elle se met par là à se supprimer *soi-même*, car cet autre est elle-même.

Cette suppression à double sens de son être-autre à double sens est aussi un retour à double sens en *soi-même*, car : 1° elle se recouvre elle-même par cette suppression, elle devient à nouveau égale à soi-même par la suppression de *son* être-autre ; 2° mais elle restitue aussi à elle-même l'autre conscience de soi, car elle était certaine de soi dans l'autre ; elle supprime *son propre* être dans l'autre, et ainsi rend de nouveau l'autre libre[5].

Ce mouvement de la conscience de soi, dans son rapport avec une autre conscience de soi, a été représenté de cette façon, comme l'*opération*[6] *de l'une* des consciences de soi; mais cette opération de l'une a elle-même cette double signification : elle est aussi bien son *opération* que l'opération de l'autre: car l'autre est, en fait, aussi indépendante, elle est enfermée en soi-même, et il n'y a rien en elle qui ne soit par elle-même. La première conscience de soi n'a pas l'objet devant soi, comme cet objet est au début et seulement pour le désir: maintenant, l'objet est un objet indépendant et étant pour soi; la conscience de soi ne peut rien d'elle-même sur lui, s'il ne fait pas en soi-même ce qu'elle fait en lui. Le mouvement est donc uniquement le double mouvement des deux consciences de soi. Chacune voit l'*autre* faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-

4. La conscience de soi étrangère est à la fois l'*Autre* et le même. En se voyant comme *Autre*, la conscience de soi s'est perdue elle-même, en se voyant dans l'Autre, elle a supprimé cet Autre et ne voit que *soi*.

5. L'être-autre a ici une double signification, puisqu'il est l'Autre et le Soi; d'où la série de ces opérations à double sens : dans le dernier mouvement, la conscience de soi revient en soi, mais par là même elle libère l'Autre conscience de soi, qui devient alors pour elle absolument autre.

6. Nous traduisons « handeln , Handlung » par agir et action; « Tun » par opérer, opération, ou, quand cette traduction est possible, par le verbe *faire*.

même ce qu'elle exige de l'autre; et fait donc ce qu'elle fait, seulement en tant que l'autre aussi le fait. L'opération unilatérale serait inutile parce que ce qui doit arriver peut seulement se produire par l'opération des deux.

L'opération est donc à double sens, non pas seulement en tant qu'elle est aussi bien une opération *sur soi* que *sur l'autre*, mais aussi en tant qu'elle est, dans son indivisibilité, aussi bien l'opération *de l'une* des consciences de soi que *de l'autre*[7].

Dans ce mouvement nous voyons se répéter le processus qui se présentait comme jeu des forces, mais nous le retrouvons au sein de la conscience. Ce qui, dans ce jeu, était pour nous, est maintenant pour les extrêmes eux-mêmes. Le moyen terme est la conscience de soi qui se décompose en passant dans les extrêmes, et chaque extrême est cette permutation de sa déterminabilité, et est l'absolu passage dans l'extrême opposé. Mais, comme conscience, chaque extrême passe bien à l'extérieur de soi; cependant, dans son être-à-l'extérieur-de-soi[8], il est en même temps retenu en soi-même, il est *pour soi*, et son être-à-l'extérieur-de-soi est *pour lui*. C'est pour lui qu'il *est* immédiatement une autre conscience et ne *l'est pas*; c'est aussi pour lui que cet Autre est pour soi seulement quand il se supprime comme étant pour soi, et est pour soi seulement dans l'être-pour-soi de l'autre. Chaque extrême est à l'autre le moyen terme à l'aide duquel il entre en rapport avec soi-même et se rassemble avec soi; et chacun est à soi-même et à l'autre une essence immédiate qui est pour soi, mais qui, en même temps, est pour soi seulement à travers cette médiation. Ils se *reconnaissent* comme se *reconnaissant réciproquement*[9].

Il faut maintenant considérer ce pur concept de la reconnaissance, du doublement de la conscience de soi dans son unité, et il faut considérer comment son processus se manifeste pour la conscience de soi elle-même. Ce processus présentera d'abord le côté de l'*inégalité* des deux consciences de soi, il présentera la

7. L'opération de ces deux consciences de soi est donc une seule et même opération indivisible; et parce que cette relativité et cette réciprocité sont conscientes, le mouvement des deux consciences de soi est différent du mouvement relatif des deux forces, mouvement qui n'était *unique* que *pour nous*.

8. « Aussersichsein ».

9. Chaque conscience de soi est pour soi effectivement par le moyen de l'autre qui la reconnaît; dans son état immédiat, elle n'est que *chose vivante*, elle n'est pas encore authentiquement conscience de soi.

rupture et le passage du moyen terme dans les extrêmes ; ce moyen terme, en tant qu'extrêmes, est opposé à soi-même; l'un des extrêmes est seulement ce qui est reconnu, l'autre seulement ce qui reconnaît [10].

II. (La lutte des consciences de soi opposées.) D'abord, la conscience de soi est être-pour-soi simple égal à soi-même en excluant *de soi* tout ce qui est *autre*; son essence et son objet absolu lui sont *le Moi*; et dans cette *immédiateté* ou dans cet *être* de son être-pour-soi, elle est quelque chose de *singulier* [11]. Ce qui est autre pour elle est objet comme objet inessentiel, marqué du caractère du négatif. Mais l'autre est aussi une conscience de soi. Un individu surgit face à face avec un autre individu. Surgissant ainsi *immédiatement*, ils sont l'un pour l'autre à la manière des objets quelconques; ils sont des figures *indépendantes* et, parce que l'objet étant s'est ici déterminé comme vie, ils sont des consciences enfoncées dans l'être de la vie, des consciences qui n'ont pas encore accompli l'une pour l'autre le mouvement de l'abstraction absolue, mouvement qui consiste à extirper de soi tout être immédiat, et à être seulement le pur être négatif de la conscience égale-à-soi-même. En d'autres termes, ces consciences ne se sont pas encore présentées réciproquement chacune comme pur *être-pour-soi*, c'est-à-dire comme *conscience de soi* [12]. Chacune est bien certaine de soi-même, mais non de l'autre; et ainsi sa propre certitude de soi n'a encore aucune vérité; car sa vérité consisterait seulement en ce que son propre être-pour-soi se serait présenté à elle comme objet indépendant, ou, ce qui est la même chose, en ce que l'objet se serait présenté comme cette pure certitude de soi-même. Mais selon le concept de la reconnaissance, cela n'est possible que si l'autre objet accomplit en soi-même pour le premier, comme le premier pour l'autre, cette pure

10. Le moyen terme est la conscience de soi, comme *une et identique* dans la reconnaissance réciproque. En passant dans les extrêmes, les deux consciences de soi opposées, la conscience de soi s'oppose d'abord à elle-même. C'est le drame de l'inégalité du maître et de l'esclave.

11. Dans cet état immédiat, chaque conscience de soi est *conscience singulière*, *isolée*, et toute la dialectique qui suit a pour résultat de l'élever à la conscience de soi universelle.

12. Chaque conscience de soi se sait bien absolue, mais elle ne l'est pas pour l'autre; pour l'autre elle est encore *chose vivante*, non conscience de soi. Elle doit se montrer à l'autre, comme elle se sait être, et elle ne le peut que par le risque de sa vie.

abstraction de l'être-pour-soi[13], chacun l'accomplissant par sa propre opération et à nouveau par l'opération de l'autre.

Se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa manière d'être objective, ou consiste à montrer qu'on n'est attaché à aucun *être-là* déterminé, pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie. Cette présentation est la *double* opération : opération de l'autre et opération par soi-même. En tant qu'elle est opération de l'autre, chacun tend donc à la mort de l'autre[14]. Mais en cela est aussi présente la seconde opération, l'opération sur soi et par soi; car la première opération implique le risque de sa propre vie. Le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent*[15] elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort. Elles doivent nécessairement engager cette lutte, car elles doivent élever leur certitude d'être *pour soi* à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'*être*, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie; on prouve plutôt par ce risque que dans la conscience de soi il n'y a rien de présent qui ne soit pour elle un moment disparaissant, on prouve qu'elle est seulement un pur *être-pour-soi*. L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme *personne*[16]; mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi indépendante. Pareillement, chaque individu doit tendre à la mort de l'autre quand il risque sa propre vie; car l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même; son essence se présente à lui comme un Autre, il est à l'extérieur de soi, et il doit supprimer

13. L'être-pour-soi s'abstrait lui-même de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire ici de l'être même de la vie. En montrant qu'il est au-dessus de la vie, il se présente à l'autre comme il est pour soi. C'est là un idéalisme, mais un idéalisme qui se prouve par le risque de la vie.

14. En mettant la vie de l'autre en danger, on lui permet de se présenter comme pur être-pour-soi. Cette opération par laquelle l'autre risque sa vie est donc *son* opération.

15. « Bewähren ».

16. Au sens juridique et abstrait du terme. La liberté qui n'est qu'une certitude subjective (*Gewissheit*) n'est pas la liberté dans sa vérité objective (*Wahrheit*). Ces textes, comme ceux qui suivent, ont particulièrement inspiré la dialectique marxiste.

son être-à-l'extérieur-de-soi; l'Autre est une conscience embarrassée de multiple façon et qui vit dans l'élément de l'être; or il doit intuitionner son être-autre, comme pur être-pour-soi ou comme absolue négation.

Mais cette suprême preuve par le moyen de la mort supprime précisément la vérité qui devait en sortir, et supprime en même temps la certitude de soi-même en général. En effet, comme la vie est la *position naturelle* de la conscience, l'indépendance sans l'absolue négativité, ainsi la mort est la négation *naturelle* de cette même conscience, la négation sans l'indépendance, négation qui demeure donc privée de la signification cherchée de la reconnaissance. Par le moyen de la mort est bien venue à l'être la certitude que les deux individus risquaient leur vie et méprisaient la vie en eux et en l'autre; mais cette certitude n'est pas pour ceux mêmes qui soutenaient cette lutte. Ils suppriment leur conscience posée dans cette essentialité étrangère, qui est l'être-là naturel, ou ils se suppriment eux-mêmes, deviennent supprimés en tant qu'*extrêmes* voulant être pour soi. Mais de ce jeu d'échange disparaît également le moment essentiel, celui de se décomposer en extrêmes avec des déterminabilités opposées; et le moyen terme coïncide avec une unité morte, qui est décomposée en extrêmes morts, seulement étant et non-opposés. Les deux extrêmes ne s'abandonnent pas, ni ne se reçoivent, l'un l'autre et l'un de l'autre à travers la conscience; mais ils se concèdent l'un à l'autre seulement une liberté faite d'indifférence, comme celle des choses. Leur opération est la négation abstraite, non la négation de la conscience qui *supprime* de telle façon qu'elle *conserve* et *retient* ce qui est supprimé; par là même elle survit au fait de devenir-supprimée [17].

Dans cette expérience, la conscience de soi apprend que la Vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi. Dans la conscience de soi immédiate, le Moi simple est l'objet absolu, mais qui pour nous ou en soi est l'absolue médiation et a pour moment essentiel l'indépendance subsistante. Le résultat de la première expérience est la dissolution de cette unité simple; par cette expérience sont posées, d'une part, une pure conscience de

17. On ne doit pas oublier qu'il y a deux *indépendances*, l'indépendance de la vie (qui est sans l'absolue négativité) et l'indépendance de l'être-pour-soi (qui n'est que l'absolue négativité). Le résultat de cette lutte pour la vie et pour la mort, c'est l'essentialité de la vie pour la conscience de soi. — La négation qui supprime en conservant est l' « Aufheben ».

soi et, d'autre part, une conscience qui n'est pas purement pour soi, mais qui est pour une autre conscience, c'est-à-dire une conscience dans l'*élément de l'être* ou dans la forme de la *choséité*[18]. Ces deux moments sont essentiels; mais puisque d'abord ils sont inégaux et opposés, puisque leur réflexion dans l'unité ne s'est pas encore produite comme résultat, alors ces deux moments sont comme deux figures opposées de la conscience : l'une est la conscience indépendante pour laquelle l'être-pour-soi est essence, l'autre est la conscience dépendante qui a pour essence la vie ou l'être pour un autre; l'une est le maître, l'autre l'esclave.

III. (Maître et esclave[19].) — *a*) — (LA DOMINATION.) Le maître est la conscience qui est *pour soi*, et non plus seulement le concept de cette conscience. Mais c'est une conscience étant pour soi, qui est maintenant en relation avec soi-même par la médiation d'une *autre* conscience, d'une conscience à l'essence de laquelle il appartient d'être synthétisée avec l'*être* indépendant ou la choséité en général. Le maître se rapporte à ces deux moments, à une *chose* comme telle, l'objet du désir, et à une conscience à laquelle la choséité est l'essentiel. Le maître est : 1) comme concept de la conscience de soi, rapport immédiat de *l'être-pour-soi*[20], mais en même temps il est : 2) comme médiation ou comme un être-pour-soi, qui est pour soi seulement par l'intermédiaire d'un Autre et qui, ainsi, se rapporte : *a*) immédiatement aux deux moments[21], *b*) médiatement à chacun par le moyen de l'autre. Le maître se rapporte *médiatement* à l'esclave par l'*intermédiaire de l'être indépendant*; car c'est là ce qui lie l'es-

18. Transition essentielle : les deux moments de la conscience de soi vont se séparer; l'un, la tautologie du Moi = Moi, donnera la conscience du maître qui s'est élevé au-dessus de l'être de la vie; l'autre, la conscience dans la forme de la choséité, donnera la conscience de l'esclave, conscience qui est seulement pour un autre. Il y aura trois termes en présence dans la dialectique qui suit : le maître, l'esclave et la choséité.

19. Pour une analyse de toute cette dialectique et sa signification générale, cf. particulièrement : *Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II, Hegel, p. 107.

20. C'est-à-dire qu'il est la tautologie de la conscience de soi, le Moi = Moi.

21. C'est-à-dire à la *chose*, objet du désir, et à l'*esclave*. Le maître se rapporte médiatement à la chose, car l'esclave travaille la chose dont il jouit, et médiatement à l'esclave, car ce qui fait l'esclave esclave, c'est sa dépendance à l'égard de la chose, de l'être-là naturel dont il n'a pas pu s'abstraire dans le combat. En d'autres termes, la médiation essentielle à la conscience de soi, comme on l'a vu, est passée à l'extérieur de la conscience de soi, dans une autre conscience, celle de l'esclave.

clave, c'est là sa chaîne dont celui-ci ne put s'abstraire dans le combat; et c'est pourquoi il se montra dépendant, ayant son indépendance[22] dans la choséité. Mais le maître est la puissance qui domine cet être, car il montra dans le combat que cet être valait seulement pour lui comme une chose négative; le maître étant la puissance qui domine cet être, cet être étant la puissance qui domine l'autre individu, dans ce syllogisme le maître subsume par là cet autre individu. Pareillement, le maître se rapporte *médiatement à la chose par l'intermédiaire de l'esclave*; l'esclave, comme conscience de soi en général, se comporte négativement à l'égard de la chose et la supprime; mais elle est en même temps indépendante pour lui, il ne peut donc par son acte de nier venir à bout de la chose et l'anéantir; l'esclave la *transforme donc seulement par son travail*[23]. Inversement, par cette médiation, le rapport *immédiat devient* pour le maître la pure négation de cette même chose ou la *jouissance*; ce qui n'est pas exécuté par le désir est exécuté par la jouissance du maître ; en finir avec la chose : l'assouvissement dans la jouissance. Cela n'est pas exécuté par le désir à cause de l'indépendance de la chose; mais le maître, qui a interposé l'esclave entre la chose et lui, se relie ainsi seulement à la dépendance de la chose, et purement en jouit. Il abandonne le côté de l'indépendance de la chose à l'esclave, qui l'élabore[24].

Dans ces deux moments, pour le maître, sa reconnaissance par le moyen d'une autre conscience devient effective; car cette autre conscience se pose dans ces moments comme quelque chose d'inessentiel; une première fois dans l'élaboration de la chose, et une autre fois dans sa dépendance à l'égard d'un être-là déterminé. Dans ces deux moments, cette conscience ne peut pas maî-

22. « Selbständigkeit »; ce terme s'applique à la fois à la chose, à l'être-là de la vie, et à la conscience de soi qui est purement pour soi. Dans le second cas, le mot *indépendance* ne traduit pas exactement « Selbständigkeit », qui correspond plutôt au mot grec « αὐτάρχεια », mais la nécessité d'appliquer le même terme aux deux cas nous a obligé à conserver la traduction habituelle.

23. « Bearbeitet ». L'esclave est *aussi* conscience de soi en général, il nie donc la chose; mais elle conserve pour lui son indépendance, la négation n'est donc pas conduite à son terme (c'est-à-dire à la jouissance), et cette négation inachevée est la formation, l'élaboration (au sens étymologique) de la chose.

24. Le rapport immédiat (la tautologie de la conscience de soi) est possible pour le maître grâce à la médiation inaperçue de l'esclave. Pour le maître, le monde objectif est *sans résistance*, il est l'objet de sa jouissance (de son affirmation de soi); pour l'esclave, ce monde est un monde dur qu'il peut seulement élaborer.

triser l'être et parvenir à la négation absolue. Est donc ici présent ce moment de la reconnaissance dans lequel l'autre conscience se supprime comme être-pour-soi et fait ainsi elle-même ce que la première fait sur elle. Est pareillement présent l'autre moment dans lequel cette opération de la seconde est la propre opération de la première; car ce que fait l'esclave, c'est proprement là opération du maître; c'est à ce dernier seulement qu'appartient l'être-pour-soi, qu'appartient l'essence ; il est la pure puissance négative à l'égard de laquelle la chose est néant; et il est donc l'opération pure et essentielle dans cette relation; et l'opération de l'esclave n'est pas une pure opération, c'est une opération inessentielle. Cependant, pour la reconnaissance au sens propre du terme il manque encore un moment, celui dans lequel le maître fait sur lui-même ce qu'il fait sur l'autre individu, et celui dans lequel l'esclave fait sur le maître ce qu'il fait sur soi. A donc pris seulement naissance une reconnaissance unilatérale et inégale[25].

La conscience inessentielle est ainsi, pour le maître, l'objet qui constitue la *vérité* de sa certitude de soi-même. Il est pourtant clair que cet objet ne correspond pas à son concept; mais il est clair que là où le maître s'est réalisé complètement il trouve tout autre chose qu'une conscience indépendante; ce qui est pour lui ce n'est pas une conscience indépendante, mais plutôt une conscience dépendante. Il n'est donc pas certain de l'*être-pour-soi*, comme vérité, mais sa vérité est au contraire la conscience inessentielle et l'opération inessentielle de cette conscience.

En conséquence, la *vérité* de la conscience indépendante est la conscience *servile*. Sans doute, cette conscience servile apparaît tout d'abord *à l'extérieur* de soi et comme n'étant pas la vérité de la conscience de soi. Mais de même que la domination montre que son essence est l'inverse de ce qu'elle veut être, de même la servitude deviendra plutôt dans son propre accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement; elle ira en soi-même comme conscience *refoulée* en soi-même et se transformera, par un renversement, en véritable indépendance.

25. C'est cette inégalité de la reconnaissance qui va maintenant se manifester; le maître deviendra l'esclave de l'esclave, et l'esclave le maître du maître. Tout le développement qui suit insiste sur la culture (*Bildung*), en un sens très réaliste, de la conscience de soi de l'esclave. Cette dure formation de l'homme par la *peur*, le *service*, le *travail*, est un moment essentiel de la formation de toute conscience de soi.

b) — (La peur.) Nous avons vu seulement ce qu'est la servitude dans le comportement de la domination. Mais la servitude est conscience de soi, et il nous faut alors considérer ce qu'elle est en soi et pour soi-même. Tout d'abord, pour la servitude, c'est le maître qui est l'essence ; sa *vérité* lui est donc la *conscience qui est indépendante et est pour soi*, mais cette vérité qui est *pour elle* n'est pas encore *en elle-même*. Toutefois, elle a *en fait en elle-même* cette vérité de la pure négativité et de l'*être-pour-soi*; car elle a fait en elle l'*expérience* de cette essence. Cette conscience a précisément éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu. Dans cette angoisse, elle a été dissoute intimement, a tremblé dans les profondeurs de soi-même, et tout ce qui était fixe a vacillé en elle. Mais un tel mouvement, pur et universel, une telle fluidification absolue de toute subsistance, c'est là l'essence simple de la conscience de soi, l'absolue négativité, le pur *être-pour-soi*, qui est donc *en* cette conscience même[26]. Ce moment du pur être-pour-soi est aussi *pour elle*, car, dans le maître, ce moment est son *objet*. De plus, cette conscience n'est pas seulement cette dissolution universelle *en général*; mais dans le service elle accomplit cette dissolution et la *réalise effectivement*. En servant, elle supprime dans tous les moments singuliers son adhésion à l'être-là naturel, et en travaillant l'élimine[27].

c) — (La culture ou [formation] [28].) Mais le sentiment de la puissance absolue, réalisé en général et réalisé dans les particularités du service, est seulement la dissolution *en soi*. Si la crainte du maître est le commencement de la sagesse, en cela la conscience est bien *pour elle-même*, mais elle n'est pas encore l'*être-pour-soi*[29]; mais c'est par la médiation du travail qu'elle vient à

26. C'est cette expérience existentielle qui fait que la conscience esclave *possède* l'être-pour-soi. Dans l'angoisse, le *tout* de son essence s'est en effet rassemblé en elle, *comme un tout*.

27. La dissolution *en général* n'est pas suffisante pour l'éducation de la conscience de soi; elle doit dissoudre encore dans chaque moment particulier son adhésion à l'être déterminé; et c'est ce qu'elle fait en *servant* (*im Dienen*).

28. « Das Bilden »; terme qui a un sens très général chez Hegel; dans le présent chapitre, il s'agit d'une formation de l'individu qui, en formant la chose, se forme lui-même; dans le chapitre « Bildung » de cette même *Phénoménologie*, il s'agit d'un phénomène de civilisation.

29. Nous interprétons : elle n'est pas encore l'être-pour-soi *pour elle-même*.

soi-même. Dans le moment qui correspond au désir dans la conscience du maître, ce qui paraît échoir à la conscience servante c'est le côté du rapport inessentiel à la chose, puisque la chose dans ce rapport maintient son indépendance. Le désir s'est réservé à lui-même la pure négation de l'objet, et ainsi le sentiment sans mélange de soi-même. Mais c'est justement pourquoi cette satisfaction est elle-même uniquement un état disparaissant, car il lui manque le côté *objectif* ou la *subsistance*. Le travail, au contraire, est désir *réfréné*, disparition *retardée* : le travail *forme*. Le rapport négatif à l'objet devient *forme* de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. Ce moyen négatif, ou l'*opération* formatrice, est en même temps la *singularité* ou le pur être-pour-soi de la conscience. Cet être-pour-soi, dans le travail, s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de *soi-même*[30].

La formation n'a pas seulement cette signification positive selon laquelle la conscience servante, comme pur *être-pour-soi*, devient à soi-même l'*étant*, mais elle a aussi une signification négative à l'égard de son premier moment, la peur. En effet, dans la formation de la chose, la négativité propre de cette conscience, son être-pour-soi, ne lui devient objet que parce qu'elle supprime la *forme* existante qui lui est opposée. Mais cet élément *négatif* et objectif est précisément l'essence étrangère devant laquelle la conscience a tremblé. Or, maintenant elle détruit ce négatif étranger, elle se pose elle-même comme négative dans l'élément de la permanence et devient ainsi *pour soi-même quelque chose qui est pour soi*[31]. Dans le maître, la conscience servile a l'être-pour-soi, comme *un autre*, ou il est seulement pour elle; dans la peur l'être-pour-soi est *en elle-même*; dans la formation l'être-pour-soi devient *son propre* être pour elle, et elle parvient à la conscience d'être elle-même en soi et pour soi. La forme par le fait

30. Ce texte contient une philosophie du désir et du travail que Hegel avait développée dans ses travaux d'Iéna. Cf. en particulier : *System der Sittlichkeit*, W., VII, pp. 425 à 432, et les cours de philosophie de l'esprit, W., XIX, p. 220; XX, p. 197. Dans le Travail se réalise une première unité de la conscience théorétique et de la conscience pratique.

31. La conscience servile avait l'être-pour-soi dans le maître, devant lequel elle tremblait; en formant l'objet, elle se crée maintenant son propre être-pour-soi devant lequel elle ne tremble plus.

d'être extériorisée[32] ne devient pas pour la conscience travaillante un autre qu'elle; car précisément cette forme est son pur être-pour-soi qui s'élève ainsi pour elle à la vérité. Dans le travail précisément où il semblait qu'elle était un *sens étranger* à soi, la conscience servile, par l'opération de se redécouvrir elle-même par elle-même, devient *sens propre*[33]. — Pour une telle réflexion sont nécessaires ces deux moments, celui de la peur et du service en général, comme celui de la formation; et tous les deux doivent aussi exister d'une façon universelle. Sans la discipline du service et de l'obéissance, la peur reste formelle et ne s'étend pas sur toute la réalité effective consciente de l'être-là. Sans l'activité formatrice, la peur reste intérieure et muette, et la conscience ne devient pas conscience pour elle-même. Si la conscience forme sans avoir éprouvé cette peur primordiale absolue, alors elle est seulement un sens propre vain; car sa forme, ou sa négativité, n'est pas la négativité *en soi*; et son opération formatrice ne peut pas lui donner la conscience de soi-même comme essence[34]. Si la conscience ne s'est pas trempée dans la peur absolue, mais seulement dans quelque angoisse particulière, alors l'essence négative lui est restée extérieure, sa substance n'a pas été intimement contaminée par elle. Quand tout le contenu de la conscience naturelle n'a pas chancelé, cette conscience appartient encore *en soi* à l'être déterminé; alors le sens propre est simplement *entêtement*[35], une liberté qui reste encore au sein de la servitude. Aussi peu, dans ce cas, la pure forme peut devenir son essence, aussi peu cette forme considérée comme s'étendant au-dessus du singulier peut être formation universelle, concept absolu; elle est seulement une habileté particulière, qui domine quelque chose de singulier, mais ne domine pas la puissance universelle et l'essence objective dans sa totalité.

32. « Hinausgesetzt », posée en dehors.

33. « Eigner Sinn » et « Fremder Sinn ». Dans le travail, la conscience servile paraissait extérieure à soi; elle se retrouve en fait elle-même dans son originalité et dans sa singularité, car le résultat du travail est cette singularité dans l'élément de l'être.

34. Mais seulement la conscience d'une originalité sans profondeur.

35. Hegel joue sur le rapport des mots : « der eigne Sinn » et « Eigensinn ». La liberté absolue suppose la libération à l'égard de l'être-là naturel dans sa totalité. Sans cette libération, cette liberté n'est qu'entêtement, elle reste enfoncée dans l'être déterminé.

B. — LIBERTÉ DE LA CONSCIENCE DE SOI; STOICISME, SCEPTICISME ET LA CONSCIENCE MALHEUREUSE

(Introduction. L'étape atteinte ici : la pensée.) La conscience de soi indépendante trouve son essence seulement dans la pure abstraction du *Moi*; d'autre part quand ce Moi abstrait se cultive et se donne des différences, cette distinction ne devient pas, à cette conscience de soi, l'essence objective qui est en soi. Cette conscience de soi ne devient donc pas un Moi vraiment capable de se distinguer dans sa simplicité, ou un Moi qui, dans cette absolue distinction, reste égal à soi-même [1]. Au contraire, la conscience refoulée à l'intérieur de soi, dans l'acte de former, comme forme de la chose formée, se devient à soi-même objet, et dans le maître elle intuitionne en même temps l'être-pour-soi comme conscience. Mais, du point de vue de la conscience servile comme telle, ces deux moments, — celui de *soi-même* comme objet indépendant, et celui d'un tel objet comme conscience et ainsi comme sa propre essence, — tombent l'un en dehors de l'autre. Puisque, cependant, *pour nous* ou en soi, la forme et l'être-pour-soi sont identiques, et puisque dans le concept de la conscience indépendante l'être-en-soi est la conscience, c'est que le côté de l'être-en-soi ou de la choséité, qui recevait la forme dans le travail, n'est en rien une substance différente de la conscience; pour nous donc une nouvelle figure de la conscience de soi est venue à l'être [2]; une conscience qui, comme l'infinité, ou le pur mouvement de la conscience, est à soi-même l'essence; une conscience qui *pense* ou qui est conscience de soi

1. Le maître, qui est la conscience de soi indépendante, n'est pas capable de se donner un être permanent (une véritable distinction) et de se retrouver en cet être; il a pour essence le pur Moi immédiat qui se réalise seulement dans la jouissance.

2. Les deux moments, encore séparés pour la conscience servile, le moment de la conscience de soi et le moment de la choséité dans laquelle cette conscience s'imprime par le travail, sont pour nous identiques. L'être-en-soi n'était la conscience que dans le *concept* de la conscience indépendante, il est maintenant *effectivement* cette conscience.

libre. Car ne pas être objet à soi-même, comme *Moi abstrait*, mais comme Moi qui a en même temps la valeur de l'*être-en-soi*, ou se comporter à l'égard de l'essence objective de telle sorte qu'elle ait la valeur de l'*être-pour-soi* de la conscience pour laquelle elle est, c'est cela que veut dire *penser*[3]. — L'objet de la *pensée* ne se meut pas dans des représentations ou dans des figures, mais dans des *concepts*, c'est-à-dire dans un être-en-soi distinct, qui immédiatement, pour la conscience, n'est aucunement distinct d'elle. Le *représenté*, le *figuré*, l'*étant comme tel* sont, quant à la forme, quelque chose d'autre que la conscience; mais un concept est en même temps un *étant*; et cette différence, en tant qu'elle est dans la conscience même, est son contenu déterminé; — mais ce contenu étant en même temps conceptuellement conçu, la conscience reste *immédiatement* consciente de son unité avec cet étant déterminé et distinct. Cela n'arrive pas dans la représentation où la conscience doit se souvenir d'une façon spéciale, que cela est une représentation *sienne*; mais le concept est immédiatement, pour moi, concept *mien*. Dans la pensée, *moi* je suis *libre*, puisque je ne suis pas dans un Autre, mais puisque je reste absolument près de moi-même, et que l'objet qui pour moi est l'essence, est dans une unité indivisée mon être-pour-moi; mon mouvement dans les concepts est un mouvement en moi-même. — Mais dans la détermination de cette figure de la conscience de soi, il est essentiel de retenir fermement ce point : cette figure est conscience *pensante en général*, ou son objet est unité *immédiate* de l'*être-en-soi* et de l'*être-pour-soi*; la conscience, homonyme de soi-même, qui se repousse soi-même de soi, se devient à soi-même un élément qui est *en soi;* mais cette conscience est un tel élément seulement d'abord comme essence universelle en général, pas encore comme cette essence objective dans le développement et dans le mouvement de son être multiforme[4].

3. La « Pensée » est donc ici l'unité de l'être-en-soi (la permanence de la choséité) et de l'être-pour-soi. Le Moi a la valeur de l'être-en-soi, et l'essence objective a la valeur de l'être-pour-soi à l'égard de ce Moi. La vérité de cette dialectique est donc une pensée qui se retrouve elle-même dans l'essence objective, et qui réduit cette essence objective à elle-même. Le Travail, dans le chapitre précédent, était une préfiguration de ce qu'est ici le *concept (Anstrengung des Begriffs)*. On peut dire encore que le concept est le travail de la pensée. Mais le Stoïcisme ne réalisera pas effectivement ce travail, il restera un formalisme.

4. Ce qui est essentiel, c'est de retenir que l'unité réalisée ici entre l'être-

I. (Le stoïcisme.) Cette liberté de la conscience de soi, émergeant dans sa manifestation consciente d'elle-même au cours de l'histoire de l'esprit, s'est, comme c'est bien connu, nommée *stoïcisme*. Son principe est que la conscience est essence pensante, et qu'une chose a pour la conscience une valeur d'essentialité, ou est pour elle vraie et bonne, uniquement quand la conscience se comporte à son égard comme essence pensante.

L'expansion multiforme de la vie se distinguant en soi-même, la singularisation et la confusion de la vie, sont l'objet sur lequel le désir et le travail exercent leur activité. Cette opération variée s'est maintenant contractée dans la distinction simple qui se trouve dans le pur mouvement de la pensée. Ce n'est pas la différence qui se présente comme *chose déterminée*, ou comme conscience d'un *être-là naturel déterminé*, comme un sentiment ou comme *désir* et *but pour ce désir* (que ce but soit posé par la *propre* conscience ou par une conscience *étrangère*), ce n'est pas cette différence qui a ici une valeur d'essentialité; mais ce qui est seulement essentiel, c'est la différence qui est une différence *pensée* ou qui immédiatement n'est pas distincte de Moi. Cette conscience se comporte donc négativement à l'égard de la relation domination-servitude; son opération n'est pas celle du maître qui trouve sa vérité dans l'esclave, ni celle de l'esclave qui trouve sa vérité dans la volonté du maître et dans le service du maître; mais son opération propre est d'être libre, sur le trône comme dans les chaînes, au sein de toute dépendance, quant à son être-là singulier; son opération est de se conserver cette impassibilité sans vie [5], qui hors du mouvement de l'être-là, de l'agir comme du pâtir, se retire toujours dans la *simple essentialité de la pensée*. L'entêtement est la liberté qui se fixe à une singularité et se tient *au sein* de la servitude; mais le stoïcisme est la liberté qui, sortant toujours de cette sphère, retourne dans *la pure universalité* de la pensée. Comme forme universelle de l'esprit-du-monde, le stoïcisme pouvait seulement surgir dans un temps de peur et d'esclavage universels, mais aussi

en-soi et l'être-pour-soi est une unité immédiate (non développée et non dialectique). Le concept ne sera pas ici la pénétration de la pensée dans la variété et la plénitude de l'être. Cette pénétration est seulement postulée, formelle; et Hegel fait ici au Stoïcisme le reproche qu'il a adressé, pendant la période d'Iéna, au Kantisme

5. « Leblosigkeit ».

dans le temps d'une culture universelle, qui avait élevé la formation et la culture jusqu'à la hauteur de la pensée[6].

Il est bien vrai que cette conscience de soi n'a pour essence ni un autre qu'elle, ni la pure abstraction du moi; mais elle a pour essence le moi qui a en lui l'être-autre, mais comme différence pensée, en sorte que, dans son être-autre, ce moi est immédiatement retourné en soi-même. Pourtant cette essence de la conscience de soi est en même temps seulement une essence *abstraite*. La liberté de la conscience de soi est *indifférente* à l'égard de l'être-là naturel; elle a donc aussi bien abandonné et laissé libre cet être-là, et la réflexion est une réflexion doublée. La liberté dans la pensée a seulement la *pure pensée* pour sa vérité, vérité qui est ainsi sans le remplissement de la vie; elle est donc aussi seulement le concept de la liberté, et non pas la liberté vivante elle-même; car l'essence d'une telle liberté est seulement la *pensée* en général, la forme comme telle, qui, détachée de l'indépendance des choses, est retournée en soi-même. Mais puisque l'individualité, comme individualité agissante, devrait se présenter elle-même d'une façon vivante, ou comme individualité pensante devrait embrasser le monde vivant comme un système de la pensée, alors dans la *pensée même* devrait nécessairement se trouver pour cette expansion de l'action un *contenu* de ce qui est bon, pour cette expansion de la pensée un contenu de ce qui est vrai, afin que dans ce qui est pour la conscience il ne puisse y avoir aucun autre ingrédient que le concept, qui est l'essence[7]. Mais le concept se séparant ici, comme *abstraction*, de la multiple variété des choses, il n'a *en lui-même aucun contenu*, mais il a le *contenu qui lui est donné*. La conscience détruit bien le contenu, comme un *être* étranger, lorsqu'elle le pense; mais le concept est concept *déterminé*, et cette *déterminabilité* du concept est la chose étrangère qu'il a en lui. Le stoïcisme était donc

6. Le Stoïcisme est la négation des différences inessentielles qui se présentaient dans la sphère précédente. Les conditions humaines n'ont pour lui aucune importance. C'est précisément pour cela que le Stoïcisme n'atteint qu'une vérité formelle. D'ailleurs la relation : domination et servitude, n'a pas disparu, elle va seulement s'intérioriser et se retrouver au sein de la conscience de soi. Dans ses travaux de jeunesse, Hegel avait montré, à propos du Kantisme, l'intériorisation de cette relation. « Autrefois, il avait un maître extérieur à lui,... maintenant il porte son maître en lui-même » (Nohl, p. 266).

7. Hegel reproduit ici contre le Stoïcisme les critiques qu'il avait adressées au Kantisme; le Stoïcisme est un formalisme qui a laissé le contenu libre (n'en ayant retenu que la forme). Le contenu déterminé se retrouvera donc dans la conscience de soi, et comme *pur donné*, comme absolue déterminabilité.

mis dans l'embarras quand on l'interrogeait, selon l'expression d'alors, sur le *criterium* de la vérité en général, c'est-à-dire proprement sur un *contenu de la pensée même*. A la question : quelle chose est bonne et vraie, il donnait encore une fois en réponse la pensée elle-même *sans contenu* : c'est en la rationalité que doit consister le vrai et le bien. Mais cette égalité avec soi-même de la pensée n'est de nouveau que la pure forme dans laquelle rien ne se détermine; ainsi les expressions universelles de vrai et de bien, de sagesse et de vertu, auxquelles le stoïcisme doit nécessairement s'arrêter, sont sans doute en général édifiantes, mais comme elles ne peuvent aboutir en fait à aucune expansion du contenu, elles ne tardent pas à engendrer l'ennui.

Cette conscience pensante, telle qu'elle s'est déterminée comme la liberté abstraite, n'est donc que la négation encore imparfaite de l'être-autre. S'étant seulement *retirée* en soi-même, en sortant de l'être-là, elle ne s'y est pas accomplie comme négation absolue de cet être-là. Le contenu vaut bien pour elle, comme pensée seulement, mais en outre comme pensée *déterminée*, et en même temps comme la déterminabilité en tant que telle[8].

II. (Le scepticisme[9].) Le *scepticisme* est la réalisation de ce dont le stoïcisme est seulement le concept; — il est l'expérience effectivement réelle de ce qu'est la liberté de la pensée; cette liberté est *en soi* le négatif, et c'est ainsi qu'elle doit nécessairement se présenter. La conscience de soi s'est réfléchie dans la pensée simple de soi-même; mais en regard de cette réflexion sont, en fait, tombés en dehors de l'infinité de la pensée, l'être-là indépendant ou la déterminabilité devenue permanente; dans le scepticisme, au contraire, la complète inessentialité et la dépendance de cet Autre deviennent manifestes *pour la conscience*[10]. La pensée devient la pensée parfaite anéantissant l'être

8. Le Stoïcisme apparaît donc comme une négation imparfaite de l'être-autre, car en lui le contenu réapparaît, et comme déterminabilité pure et simple. Le Scepticisme est au contraire la réalisation effective de la négation du contenu.

9. Sur le Scepticisme, cf. l'article important de Hegel pendant la période d'Iéna, W., I, p. 161.

10. Dans le Stoïcisme, la pensée se réfléchit en soi-même, et la déterminabilité, l'*autre*, tombe finalement en dehors (*herausfallen*) de cette réflexion. Au contraire, dans le Scepticisme, la conscience de soi actualise sa négativité. Le Stoïcisme est seulement concept de la négativité; le Scepticisme descend

du monde dans la *multiple variété de ses déterminations*, et la négativité de la conscience de soi libre, au sein de cette configuration multiforme de la vie, devient négativité réelle. — Il est clair que comme le stoïcisme correspond au *concept* de la conscience indépendante, qui se manifesta dans la relation : domination et servitude, ainsi le scepticisme correspond à la réalisation de cette conscience, à l'attitude négative à l'égard de l'être-autre; il correspond donc au désir et au travail. Mais si le désir et le travail ne pouvaient pas conduire à son terme la négation pour la conscience de soi, cette attitude polémique dirigée contre l'indépendance multiforme des choses sera, au contraire, couronnée de succès, parce qu'elle se tourne contre les choses, comme conscience de soi libre, s'étant déjà accomplie en elle-même. D'une façon plus précise cette attitude a en elle-même la *pensée* en acte ou l'infinité, et ainsi pour elle, tous les termes indépendants, selon leurs différences, sont seulement comme des grandeurs évanouissantes. Les différences, qui, dans la pure pensée de soi-même, sont seulement l'abstraction des différences, deviennent ici *toutes* les différences, et tout être distinct devient une différence de la conscience de soi [11].

Avec cela s'est déterminée l'*opération* du *scepticisme* en général, ainsi que le mode de cette opération. Le scepticisme dévoile le *mouvement dialectique* que sont la certitude sensible, la perception et l'entendement; il dévoile aussi l'inessentialité de ce qui a une validité, dans la situation de la domination et de la servitude, l'inessentialité encore de ce qui, pour la pensée abstraite elle-même, a une validité, comme quelque chose de déterminé. La situation de la domination et de la servitude comprend en même temps en soi un état de choses déterminé dans lequel les lois éthiques aussi se présentent comme les commandements du maître; mais encore, dans la pensée abstraite, les déterminations sont des concepts de la science, dans lesquels la pensée sans contenu se répand; elle attache le concept d'une manière seulement extérieure en fait à un être indépendant de ce concept, et qui constitue son contenu; cette pensée abstraite tient

dans la particularité de la vie; le Stoïcisme s'élève au-dessus de cette vie comme la *conscience du maître*, le Scepticisme pénètre en elle comme la conscience de l'*esclave*.

11. Dans le Stoïcisme, la différence est prise comme différence *en général*; dans le Scepticisme, la différence est saisie dans son contenu concret.

alors pour valides des concepts seulement *déterminés*, quoiqu'ils soient aussi de pures abstractions[12].

La *dialectique*, comme mouvement négatif, telle qu'elle *est* immédiatement, se manifeste d'abord à la conscience comme quelque chose dont elle est la proie, et qui n'est pas par le moyen de la conscience elle-même. Au contraire, comme scepticisme, ce mouvement dialectique est devenu un moment de la conscience de soi; il ne lui *arrive* donc pas, que ce qui pour elle est le vrai et le réel, disparaisse sans qu'elle sache comment; mais c'est cette conscience de soi qui, dans la certitude de sa liberté, laisse disparaître cet autre se faisant passer lui-même pour réel[13]. La conscience de soi laisse disparaître non seulement l'objectivité comme telle, mais encore sa propre relation envers cette objectivité, dans laquelle cette dernière vaut et est valorisée comme objectivité; elle laisse donc disparaître sa perception, aussi bien que sa *manière de consolider* ce qu'elle est en danger de perdre : la *sophistiquerie*, et le vrai *déterminé* et *stabilisé* par elle. Grâce à cette négation consciente de soi, la conscience de soi se procure *pour soi-même* la *certitude de sa propre liberté*, en produit au jour l'expérience, et ce faisant, élève cette certitude à la *vérité*. Ce qui disparaît, c'est le déterminé, ou la différence qui, d'une façon ou d'une autre, d'où qu'elle vienne, s'impose comme différence solide et immuable. Une telle différence n'a rien de permanent en elle, et *doit* nécessairement disparaître devant la pensée, parce que ce qui est distingué est justement ce qui n'a pas son être *en lui-même*, mais ce qui a son essentialité seulement dans un Autre. Mais la pensée est la pénétration dans cette nature de la distinction; elle est l'essence négative, comme simple[14].

12. Le scepticisme dévoile, indique (*aufzeigen*) la dialectique de la connaissance sensible en général, dialectique qui était seulement *pour nous*. Il critique également les lois éthiques qui sont des commandements *arbitraires* d'un maître, ou les concepts de la pensée abstraite du stoïcisme. Ces concepts contiennent en fait une déterminabilité qui est également *arbitraire*, et à laquelle on a donné seulement la forme de la pensée.

13. La dialectique, telle qu'elle est immédiatement, semble extérieure à la conscience : dans le scepticisme, au contraire, la dialectique s'élève à la conscience d'elle-même, et la conscience de soi sceptique est la dialectique qui se sait elle-même comme dialectique. Toutefois, elle ne connaît pas sa propre positivité; c'est pourquoi le scepticisme n'est lui-même qu'un moment du développement de la conscience, il est la conscience de la seule négativité dialectique.

14. Ce qui fait la force du scepticisme, c'est l'expérience de la relation et

Dans le changement et les vicissitudes de tout ce qui veut se consolider pour elle, la conscience de soi sceptique fait donc l'expérience de sa propre liberté, comme d'une liberté acquise et maintenue par elle-même; la conscience de soi sceptique est l'ataraxie de la pensée se pensant soi-même[15], la *certitude immuable et authentique de soi-même*. Cette certitude ne naît pas d'une réalité étrangère étouffant en soi-même son développement complexe, elle ne naît pas comme un résultat qui aurait son devenir derrière soi; mais la conscience elle-même est l'*absolue inquiétude dialectique*, elle est un mélange de représentations sensibles et pensées; leurs différences viennent à coïncider, et *leur égalité* se dissout à son tour aussi bien, parce que cette égalité est elle-même la *déterminabilité* vis-à-vis de l'*inégal*[16]. Mais, en fait, cette conscience, au lieu d'être une conscience égale à soi-même, n'est en fin de compte ici rien d'autre qu'un imbroglio contingent, le vertige d'un désordre qui s'engendre toujours. *Cela, cette conscience l'est pour soi-même*, car c'est elle-même qui entretient et produit le mouvement de cette confusion. C'est pourquoi elle se confesse d'être une conscience tout à fait *contingente, singulière*, — une conscience qui est *empirique*, qui se dirige d'après ce qui, pour elle, n'a aucune réalité, obéit à ce qui, pour elle, n'est aucunement essence, fait, et élève à la réalité effective, ce qui pour elle n'a aucune vérité. Mais aussitôt qu'elle s'attribue à elle-même la valeur d'une vie *singulière, contingente*, d'une vie en fait animale, la valeur d'une conscience de soi *perdue*, aussitôt, elle s'élève, au contraire, à la conscience de soi *universelle* et *égale à soi-même;* car elle est la négativité de toute singularité et de toute différence. De cette égalité avec soi-même, ou plutôt dans cette égalité même, elle retombe de nouveau dans cette contingence et dans cette confusion; car cette né-

de l'universelle relativité. Tout terme distinct, en tant qu'il est distinct, n'a pas son essence en lui-même.

15. ἀταραξία.

16. Tournant dialectique : le scepticisme est l'*inégalité* des différences aussi bien que leur *égalité*, car l'égalité est une abstraction, une déterminabilité à l'égard de l'inégalité toujours renaissante. Dans la « Logique d'Iéna », Hegel avait montré que l'identité (ou l'égalité) est une abstraction à l'égard de l'inégal et dans son œuvre sur Fichte et Schelling il avait défini l'absolu comme « l'identité de l'identité et de la non-identité ». Mais la conscience sceptique ne s'élève pas jusque là, c'est pourquoi elle va se diviser en deux consciences, conscience de l'inégal et conscience de l'égal, consciences telles cependant qu'elles ne pourront s'isoler l'une de l'autre et que l'une passera toujours dans l'autre.

gativité en mouvement a seulement affaire au singulier, et est occupée avec ce qui est contingent. Cette conscience est donc ce radotage inconscient oscillant perpétuellement d'un extrême, la conscience de soi égale à soi-même, à un autre extrême, la conscience contingente, confuse et engendrant la confusion. Elle-même ne réussit pas à rassembler ces deux pensées de soi-même; elle connaît sa liberté, une fois comme élévation au-dessus de toute la confusion, et de toute la contingence de l'être-là; mais la fois suivante, elle se confesse à soi-même qu'elle retombe dans l'inessentialité et qu'elle n'a affaire qu'à lui. Elle laisse bien disparaître dans sa pensée le contenu inessentiel, mais en cela même elle est la conscience d'un inessentiel; elle prononce l'*absolue disparition*, mais ce *prononcer est*, et cette conscience est la disparition prononcée; elle prononce le néant du voir, de l'entendre, etc., et *elle-même voit et entend*, etc., ; elle prononce le néant des essentialités éthiques, et en fait les puissances dirigeant son action. Ses actes et ses paroles se contredisent toujours, et ainsi elle-même possède la conscience double et contradictoire, soit de l'immutabilité et de l'égalité, soit de la pleine contingence et de la pleine inégalité avec soi-même. Mais elle tient séparés les pôles de cette contradiction en elle-même, et se comporte à l'égard de cette contradiction comme dans son pur mouvement négatif en général. Si l'*égalité* lui est indiquée, alors elle indique à son tour l'*inégalité*; et lorsque c'est justement cette inégalité qu'elle vient de prononcer, qui est maintenant retenue fermement devant elle, alors elle *passe à l'autre bord, indiquant l'égalité*. Son bavardage est en fait une dispute de jeunes gens têtus, dont l'un dit A quand l'autre dit B, pour dire B quand l'autre dit A, et qui, par la contradiction de chacun *avec soi-même*, se paient l'un et l'autre la satisfaction de rester en contradiction *l'un avec l'autre*[17].

Dans le scepticisme, la conscience fait en vérité l'expérience d'elle-même, comme conscience se contredisant à l'intérieur de

17. Tout ce développement montre la transition du *scepticisme* à la *conscience malheureuse*. Le scepticisme réalise la liberté de la pensée dans l'être-là de la vie, mais ce faisant il est la contradiction non résolue d'une conscience de soi qui s'enfonce dans la déterminabilité et la confusion pour la nier, une conscience de soi qui par là se double en elle-même — le doublement conscient de lui-même est la vérité du scepticisme, c'est-à-dire la conscience malheureuse.

soi-même[18]; de cette expérience surgit une *nouvelle figure*, qui rassemble les deux pensées que le scepticisme tient séparées. L'inconsistance du scepticisme à l'égard de soi-même doit forcément disparaître, puisque c'est en fait une *seule* conscience qui a en elle ces deux modalités. Cette nouvelle figure est par là même telle, qu'elle est *pour soi* la conscience doublée qu'elle a de soi, comme, d'une part, conscience se libérant, immuable, égale à soi-même et, d'autre part, comme conscience s'empêtrant dans sa confusion et se renversant absolument, — et telle qu'elle est pour soi-même la conscience de sa propre contradiction —. Dans le stoïcisme, la conscience de soi est la simple liberté de soi-même; dans le scepticisme, cette liberté se réalise, anéantit l'autre côté de l'être-là déterminé, mais dans cette action elle se double plutôt elle-même, et est maintenant pour elle-même une chose double. Par là le doublement qui attribuait d'abord les rôles respectifs à deux êtres singuliers, le maître et l'esclave, revient se situer dans un seul; le doublement de la conscience de soi en soi-même, doublement qui est essentiel au concept de l'esprit, est par là même présent, mais non pas encore l'unité de cette dualité; et la *conscience malheureuse* est la conscience de soi, comme essence doublée et encore seulement empêtrée dans la contradiction[19].

III. (La conscience malheureuse, subjectivisme pieux.) Cette *conscience malheureuse, scindée à l'intérieur de soi*, doit donc forcément, puisque cette contradiction de son essence est pour elle une conscience *unique*, avoir dans une conscience toujours l'autre aussi; ainsi elle est expulsée immédiatement et à nouveau de chacune, au moment où elle pense être parvenue à

18. Il nous faut dire ici tout ce que nous devons à la traduction et au commentaire de ce texte par M. J. Wahl : *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, éd. Rieder.

19. Résumé de tout le mouvement dialectique de la « *conscience de soi* ». Dans le maître et l'esclave, les consciences de soi sont immédiatement extérieures l'une à l'autre; dans le stoïcisme et le scepticisme le drame s'intériorise, et enfin dans la conscience malheureuse, les deux consciences de soi, la conscience immuable et la conscience changeante, sont présentes dans une seule pensée qui est déjà *en soi* l'esprit. On remarquera que dans cette partie de la Phénoménologie (jusqu'à l'*Esprit*), les moments n'empruntent à l'histoire que des *exemples*. Il ne s'agit nullement d'une philosophie de l'histoire, mais d'une éducation de la conscience individuelle. Certaines étapes de cette formation trouvent seulement dans l'histoire une illustration. On peut dire que la conscience malheureuse correspond au Judaïsme. à la fin du monde romain, et au Christianisme du moyen âge.

la victoire et au repos de l'unité. Mais son vrai retour en soi-même ou sa réconciliation avec soi, présentera le concept de l'esprit devenu vivant et entré dans l'existence : et cela parce qu'en elle déjà dans sa nature même, comme conscience indivisée unique, elle est en même temps une conscience doublée; elle-même *est* l'acte d'une conscience de soi regardant dans une autre, et elle-même *est* les deux; et l'unité des deux est aussi sa propre essence; mais pour soi elle n'est pas encore cette essence même, elle n'est pas encore l'unité des deux consciences de soi.

a) — (LA CONSCIENCE CHANGEANTE.) — Puisqu'elle n'est tout d'abord que l'*unité immédiate* des deux, mais que pour elle les deux ne sont pas la même conscience, mais sont opposées, il en résulte que l'une, à savoir la conscience simple et immuable est pour elle, comme l'*essence*, et l'autre la multiplement changeante, comme l'*inessentiel*. *Pour elle*, les deux sont des essences étrangères l'une à l'autre; elle-même, parce qu'elle est la conscience de cette contradiction, se place du côté de la conscience changeante, et s'apparaît à soi-même comme étant l'inessentiel; mais comme conscience de l'immutabilité, ou de l'essence simple, elle doit procéder en même temps à sa libération de l'inessentiel, c'est-à-dire à sa libération de soi-même. Car quoiqu'elle soit *pour soi* seulement conscience changeante, et quoique la conscience immuable lui soit quelque chose d'étranger, elle est elle-même conscience simple, donc conscience immuable, conscience immuable dont elle a conscience comme de *son essence*, de telle façon qu'*elle-même* pour soi, de nouveau, n'est plus cette essence. Par conséquent, la position qu'elle attribue aux deux ne peut pas être une indifférence mutuelle, c'est-à-dire une indifférence d'elle-même à l'égard de l'immuable, mais elle est immédiatement elle-même ces deux consciences; et pour elle le *rapport des deux* est comme rapport de l'essence à la non-essence, en sorte que la non-essence doit être supprimée; mais puisque les deux lui sont également essentielles et sont contradictoires, elle n'est que le mouvement contradictoire au cours duquel le contraire n'arrive pas au repos dans son contraire, mais s'engendre à nouveau en lui seulement comme contraire[20].

20. Dans les travaux de jeunesse, particulièrement dans les études sur le Judaïsme (Nohl, pp. 368, 267, etc.), Hegel a décrit cet état de scission, la conscience humaine s'abaissant d'autant plus profondément qu'elle conçoit son essence d'une façon plus sublime. Cette séparation absolue de l'Universel et du Singulier est caractéristique pour Hegel du Judaïsme. Dans la conscience

Nous assistons à une lutte[21] contre un ennemi, lutte dans laquelle on ne triomphe qu'en succombant : le fait d'avoir atteint un terme est plutôt la perte de celui-ci dans son contraire. La conscience de la vie, la conscience de l'être-là et de l'opération de la vie même, est seulement la douleur au sujet de cet être-là et de cette opération; car elle a ici seulement la conscience de son contraire comme étant l'essence, et de son propre néant[22]. De là elle entreprend son ascension vers l'immuable. Mais une telle ascension est elle-même cette conscience, et est donc immédiatement la conscience du contraire, précisément de soi-même comme être singulier. L'immuable qui entre dans la conscience est par là même en même temps touché par l'existence singulière et n'est présent qu'avec celle-ci. Au lieu de l'avoir détruite dans la conscience de l'immuable, elle ne fait toujours que reparaître en lui[23].

b) — (LA FIGURE DE L'IMMUABLE.) Mais dans ce mouvement, la conscience doublée fait justement l'expérience de cette *naissance*[24] *de l'existence singulière au sein de l'immuable*, et de *cette naissance de l'immuable au sein de l'existence singulière. Pour elle* ce qui se produit, c'est l'existence singulière *en général* attachée à l'essence immuable, et en même sa *propre existence* singulière en lui. Car la vérité de ce mouvement est précisément l'*être-un* de cette conscience doublée. *Cette unité se produit* donc pour elle, mais dans cette unité l'élément dominant est d'*abord* encore la *diversité* des deux membres. L'existence singulière est donc jointe à l'immuable pour elle d'une triple façon : 1) d'abord elle-même ressort comme opposée à l'essence immuable, et elle est rejetée jusqu'au point initial du combat

déchirée du Juif, Dieu est le *maître*, le tout-puissant, et l'homme est l'*esclave*, la réalité contingente qui n'arrive à se penser que comme un non-Moi. L'Incarnation constituera un premier progrès, mais la première attitude des disciples et en général de la conscience humaine devant le Dieu incarné appartiendra encore à la « conscience malheureuse ».

21. Il s'agit bien d'une *lutte*, parce que la conscience de soi veut se *sauver* absolument, et pour cela *supprimer* un des termes.

22. Texte essentiel. Dans sa signification concrète, cette conscience malheureuse est la conscience de la vie, comme conscience du malheur de la vie, de son déchirement essentiel.

23. Tournant dialectique; ce contact inévitable de l'immuable et du changeant fait la nécessité de l'incarnation, dont les premières lignes du paragraphe suivant sont une exposition.

24. « Hervortreten ». Le Judaïsme, en approfondissant la séparation des deux termes, prépare leur unification; l'Ancien Testament prépare l'Incarnation.

qui reste la donnée élémentaire de toute cette situation; 2) en second lieu l'immuable même *en elle* a pour elle le caractère de l'existence singulière, de sorte que cette existence singulière est figure de l'immuable, qui se trouve ainsi revêtu de toute la modalité de l'existence; 3) en troisième lieu elle se trouve *soi-même*, comme cette existence singulière-ci dans l'immuable. Le *premier* immuable est pour elle seulement l'essence *étrangère* condamnant l'existence singulière; puisque l'immuable, au *second stade*, est une figure de l'existence singulière, comme elle l'est elle-même, alors elle devient en *troisième lieu* l'esprit, a elle-même la joie de se retrouver en lui et devient consciente pour soi de la réconciliation de son existence singulière avec l'universel[25].

Ce qui se présente ici comme le mode d'être et le mode de relation de l'immuable, s'est avéré comme l'*expérience* que la conscience de soi scindée fait dans son malheur. Cette expérience n'est pas à vrai dire le *mouvement unilatéral de cette conscience*, car elle est elle-même conscience immuable, et cette conscience immuable est donc en même temps aussi conscience singulière, et le mouvement est aussi bien mouvement de la conscience immuable, qui dans ce mouvement entre en scène aussi bien que la conscience singulière, car ce mouvement a le cours suivant : un premier moment dans lequel l'immuable est opposé à la singularité en général, un second moment dans lequel l'immuable devenu lui-même singulier s'oppose à tout le reste de l'existence singulière, enfin un troisième moment dans lequel l'immuable est un avec cette existence singulière. Mais ces considérations en tant qu'elles appartiennent seulement à Nous, sont ici intempestives, car jusqu'à maintenant nous n'avons vu naître l'immutabilité que comme immutabilité de la conscience (qui, par conséquent, n'est pas l'immutabilité vraie, mais l'immutabilité encore affectée d'une contradiction), et non pas l'immuable tel qu'il est *en soi et pour soi-même*. Nous ne savons donc pas comment cet immuable se comportera (en soi et pour soi). Ce qui résulte de ce que nous avons vu, c'est seulement ceci : que pour la conscience qui est ici notre objet, ces déterminations que

25. Ces trois moments correspondent : 1° au règne du Père, ou du Juge condamnant la singularité de l'existence naturelle; 2° au règne du Fils, manifestation de l'immuable dans la singularité, le Christ; 3° enfin, à la reconnaissance de l'unité spirituelle dans l'Église. Sur l'esprit dans sa communauté, cf. Hegel : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction française de J. Gibelin, Librairie Vrin, t. II, p. 106.

nous avons indiquées se manifestent comme attachées à l'immuable[26].

Pour cette raison, la *conscience* immuable conserve aussi dans sa figuration même le caractère et les traits fondamentaux de l'être-scindé et de l'être-pour-soi, à l'égard de la conscience singulière. Pour celle-ci c'est donc uniquement un pur *événement contingent* que l'immuable obtienne la figure de l'existence singulière, de même que c'est aussi un fait que la conscience singulière ne fait que *se trouver* opposée à lui, et a donc cette relation *par le fait de la nature*[27]. Enfin, le fait de *se trouver* en lui, lui apparaît sans doute en partie comme produit par elle-même, ou lui paraît avoir lieu parce qu'elle-même est singulière; mais une partie de cette unité, soit quant à son origine, soit en tant qu'elle est, lui apparaît comme appartenant à l'immuable; et au sein de cette unité même reste l'opposition. En réalité parce que l'immuable à *revêtu une figure sensible*, le moment de l'au-delà non seulement est resté, mais on peut bien dire plutôt qu'il s'est raffermi; car si par la figure de la réalité effective singulière l'immuable, d'une part, paraît s'être rapproché de la conscience, d'autre part, il est désormais pour elle, en face d'elle comme un *Un* sensible et opaque, avec toute la rigidité d'une *chose effectivement réelle*. L'espérance de devenir un avec lui doit nécessairement rester espérance, c'est-à-dire rester sans accomplissement ni présence; car entre l'espérance et l'accomplissement se dresse précisément la contingence absolue ou indifférence impossible à mouvoir, qui réside dans la figure même qu'il a revêtue, dans cette figure qui est le fondement de l'espoir. De par la nature de l'*Un conjoint à l'être*, de par la réalité effective qu'il a assumée, il arrive nécessairement qu'il a disparu dans le cours du temps[28], et que dans l'espace il s'est produit à une distance éloignée, et qu'il demeure éloigné absolument[29].

26. Nous envisageons ici l'aspect *phénoménologique* du problème, non pas l'aspect *nouménologique* qui en est pourtant le *complément nécessaire*. Hegel insiste sur ce fait que ce qui se présente ici du point de vue de la conscience doit aussi se présenter du point de vue de l'immuable en soi et pour soi. Il n'y a rien d'unilatéral dans ce rapport de l'homme à Dieu, ce qui est opération de l'un est aussi bien opération de l'autre.

27. La manifestation de l'immuable dans l'existence singulière, l'incarnation, apparaît à la conscience comme une contingence historique, et non comme une nécessité du concept.

28. L'état d'âme du disciple au pied de la croix. Cf. le fragment sur « l'esprit du Christianisme et son destin », Nohl, pp. 243 et suivantes.

29. Le Judaïsme est dépassé, mais l'incarnation n'est pas encore la réconci-

c) — (UNIFICATION DE LA RÉALITÉ EFFECTIVE ET DE LA CONSCIENCE DE SOI.) Si d'abord le simple concept de la conscience scindée se déterminait comme le processus par lequel cette conscience se supprimait comme singulière pour devenir conscience immuable, son effort et son aspiration ont désormais cette destination : supprimer plutôt sa relation avec le pur immuable *non figuré* pour se procurer un rapport seulement avec l'*immuable figuré*. Ce qui désormais lui est *essence* et *objet*, c'est l'*être-un* du singulier et de l'immuable, alors que dans le concept son objet essentiel était seulement l'immuable abstrait et privé de figure. Ce dont il faut maintenant qu'elle se détourne, c'est précisément de cette situation de scission absolue du concept par rapport à lui-même. Cette conscience doit élever à l'être-un absolu son rapport initialement extérieur avec l'immuable figuré, qui est comme le rapport avec une réalité effective étrangère [30].

Le mouvement par lequel la conscience inessentielle s'efforce d'atteindre cet être-un est lui-même un mouvement *triple* en conformité avec la triple relation qu'elle assumera à l'égard de son au-delà ayant pris figure : en premier lieu comme *pure conscience*, ensuite comme *essence singulière* qui se comporte en présence de la réalité *effective* comme désir et travail, et en troisième lieu comme *conscience de son être-pour-soi*. — Il faut maintenant voir comment ces trois modes de son être sont présents et déterminés dans cette relation universelle.

1. (*La pure conscience : l'âme sentante, la ferveur* [31].) Si nous considérons d'abord cette conscience comme *pure conscience*, pour elle l'immuable figuré [32] (ou incarné) semble être posé comme il est en soi et pour soi-même; mais quant à savoir com-

liation spirituelle. Dieu s'est fait homme, mais il est ainsi devenu un en-deçà, qui doit, comme le montre la dialectique du sensible, disparaître dans le temps et dans l'espace; historicité irréductible de la présence que l'esprit doit pourtant surmonter.

30. La conscience doit maintenant se détourner de l'immuable sans forme, pour ne s'attacher qu'à l'immuable incarné. Mais l'incarnation a une signification universelle; et la conscience se trouve ainsi en rapport avec toute la réalité effective qui a obtenu une nouvelle signification.

31. L'illustration de cette dialectique se trouve dans la religion et la vie religieuse du moyen-âge européen.

32. « Der gestaltete Unwandelbare ». Comme le remarque J. Wahl (*op. cit.*, p. 180), la relation entre les deux consciences s'est inversée; c'est l'immuable maintenant qui est informé, qui a une figure définie, c'est la conscience changeante qui est devenue indéterminée et sans forme; elle n'est pas pour cela la pensée abstraite du stoïcisme, ou la pure inquiétude du scepticisme, mais elle est ferveur et sentiment.

ment il est en soi et pour soi-même, ceci comme nous l'avons indiqué n'a pas encore pris naissance pour nous. Pour qu'il soit dans la conscience comme il est en soi et pour soi-même, il faudrait que cela provînt bien plutôt de lui que de la conscience; mais sa présence ici n'existe encore qu'unilatéralement par le fait de la conscience, n'est donc point présence parfaite et authentique, mais reste chargée d'une imperfection qui est une opposition.

Quoique la conscience malheureuse, par conséquent, ne possède point cette présence authentique, elle a pourtant surpassé le moment de la pure pensée, en tant que celle-ci est la pensée abstraite du stoïcisme, *faisant abstraction* de la *singularité* de l'existence en général, et en tant qu'elle est la pensée du scepticisme qui n'est qu'*inquiétude* (et en effet elle est seulement la singularité comme la contradiction inconsciente s'explicitant en un mouvement sans repos); cette conscience surpasse ces deux moments, elle rapproche et tient ensemble la pure pensée et la singularité, mais elle ne s'est pas encore élevée à cette pensée *pour laquelle* la singularité de la conscience est réconciliée avec la pure pensée elle-même. Elle se trouve plutôt dans cette région moyenne où la pensée abstraite est en contact avec la singularité de la conscience, comme singularité. Elle-même *est* ce contact; elle est l'unité de la pure pensée et de la singularité. C'est aussi *pour elle* qu'existe cette singularité pensante ou la pure pensée; c'est pour elle que l'immuable est lui-même essentiellement comme existence singulière. Quelque chose toutefois n'est pas *pour elle* : que son objet, l'immuable, qui a essentiellement pour elle la figure de l'existence singulière, soit *elle-même*, elle-même la propre existence singulière de la conscience, c'est cela justement qui n'est pas pour elle[33].

Dans cette première modalité où nous la considérons comme *pure* conscience, elle ne se comporte donc pas par rapport à son *objet* comme pensante; mais, — puisqu'elle-même est bien *en soi* pure singularité pensante, et que son objet est justement cette pure pensée, mais puisque d'autre part leur *relation mutuelle* n'est pas pure pensée, — alors elle *ne fait qu'aller* pour ainsi dire

33. Cette conscience pieuse est l'unité de la pure pensée et de la singularité, mais unité sentie et opaque, pas encore conçue. C'est pourquoi cette conscience ne sait pas encore qu'elle est réconciliée avec son objet.

dans la direction de la pensée, et est *ferveur pieuse*[34]. Sa pensée comme ferveur reste l'informe tumulte des cloches, ou une chaude montée de vapeurs, une pensée musicale qui ne parvient pas au concept, lequel serait l'unique modalité objective immanente. Ce pur tâtonnement intérieur sans terme trouvera bien son objet, mais cet objet ne se présentera pas comme un objet conçu, et restera ainsi quelque chose d'étranger. Ainsi se présente le mouvement intérieur de la *pure* âme sentante[35]; elle se sent bien soi-même, mais se *sent* douloureusement comme scission, c'est le mouvement d'une *nostalgie*[36] sans fin, qui a la certitude que son essence est une pure âme sentante de ce genre, une pure *pensée qui se pense comme singularité*; elle a donc la certitude qu'elle est pareillement connue et reconnue par cet objet, puisque cet objet se pense comme singularité[37]. Mais en même temps cette essence est l'*au-delà* inaccessible, qui, sous le geste qui veut le saisir, s'enfuit, ou plus exactement a déjà fui. Il a déjà fui, car il est d'une part l'immuable se pensant comme singularité, et ainsi en lui, la conscience s'atteint bien soi-même immédiatement, mais *soi-même* comme le *côté opposé à l'immuable*; au lieu donc de saisir l'essence elle ne fait que *sentir*, et est retombée en soi-même; puisque dans cet acte d'atteindre, elle ne peut pas se laisser soi-même de côté en tant que cet opposé, au lieu d'avoir saisi l'essence, elle n'a saisi que l'inessentialité. Comme, d'une part, en aspirant à s'atteindre *elle-même dans l'essence*, elle ne saisit que sa propre réalité effective disjointe, ainsi, d'autre part, elle ne peut saisir l'Autre comme quelque chose de *singulier* ou d'*effectivement réel*. Où qu'elle le cherche, il ne peut pas être trouvé, car il doit être précisément un au delà, quelque chose de tel qu'il ne peut pas être trouvé. Cherché comme singulier, il n'est pas une singularité *universelle* et pensée[38], il n'est pas concept, mais il est quelque chose de *singulier*, comme objet, quelque chose d'*effectivement*

34. Nous traduisons ainsi « Andacht » que Hegel interprète étymologiquement, « geht es, sozusagen nur *an* das Denken *hin*, und ist Andacht ».

35. « Gemüt ».

36. « Sehnsucht ».

37. L'âme du disciple est certaine qu'elle est connue et reconnue par un Dieu qui est lui-même une âme singulière; mais cette certitude est seulement sentiment; elle est une nostalgie comme cette « Sehnsucht » de Jacobi.

38. Cette singularité universelle serait l'*esprit*, une *présence* élevée à la hauteur de la pensée et intériorisée; mais ici la conscience cherche le Christ seulement comme réalité sensible.

réel, objet de la certitude sensible immédiate, et, par conséquent, seulement objet de telle nature qu'il a déjà disparu. Quant à la conscience, ce qui aura pour elle le caractère de présence, ce ne sera donc que le *sépulcre* de sa propre vie[39]. Mais puisque ce sépulcre même est une *réalité effective*, et qu'il est contraire à la nature de cette réalité de garantir une possession durable, alors cette présence aussi du sépulcre est seulement l'enjeu d'une lutte et d'un effort qui doit nécessairement finir par une défaite. Mais puisqu'elle a fait l'expérience que le *sépulcre* de son essence *effectivement réelle* et immuable n'a aucune réalité effective, et que l'*existence singulière disparue*, en tant que disparue, n'est pas la singularité vraie, elle va renoncer à rechercher la singularité immuable, comme *effectivement réelle*, ou à la retenir comme disparue; et ce n'est que de cette façon qu'elle sera capable de trouver pour la première fois l'existence singulière comme véritable, ou comme universelle[40].

2. (*L'essence singulière et la réalité effective, l'opération de la conscience pieuse.*) Mais d'abord il nous faut entendre le retour de l'âme sentante *en soi-même*, en ce sens que c'est en tant que *chose singulière* qu'elle a pour elle de la *réalité effective*. C'est la *pure âme sentante*, qui *pour nous* ou *en soi* s'est trouvée et s'est rassasiée en elle-même, car bien que *pour elle*, dans son sentiment l'essence se sépare d'elle, cependant ce sentiment est en soi sentiment-de-soi; il a senti l'objet de son pur sentir, et il est lui-même cet objet. Il surgit donc ici comme sentiment-de-soi ou comme une réalité effective étant pour soi. Dans ce retour en soi-même, nous voyons se former le *second mode* de re-

39. Le sépulcre du Christ. Hegel va interpréter ici les croisades. Le Christ, comme singularité sensible est mort — Dieu lui-même est mort — et il ne reste à la conscience pieuse que la présence du sépulcre; encore cette présence, enjeu d'une lutte, lui échappera-t-elle comme toute présence sensible même symbolique d'une disparition. « Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant? Il n'est point ici, il est ressuscité. » Texte cité par Hegel dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, qui contient un développement sur cette signification métaphysique des croisades. Cf. traduction française de Gibelin, t. II, p. 178.

40. La disparition du sépulcre est une disparition de la disparition, négation de la négation, et donc un retour en soi-même de l'âme sentante. « Ainsi le monde acquiert la conscience que l'homme doit chercher en lui-même le *ceci* qui est de nature divine; par là la subjectivité est légitimée absolument et a en soi-même la détermination du rapport au divin. Ce fut là le résultat absolu des croisades, et à partir de ce moment commence l'époque de la confiance en soi, de l'activité spontanée. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction française de Gibelin, t. II, p. 180.

lation de cette conscience, celui du désir et du travail qui authentifie pour la conscience la certitude intérieure qu'elle a de soi-même (certitude qu'elle a obtenue pour nous) par la suppression et la jouissance de l'essence étrangère, c'est-à-dire de l'essence telle qu'elle se présente sous l'espèce des choses indépendantes. Mais la conscience malheureuse ne *se trouve elle-même* que comme *désirant* et *travaillant*; il ne lui est pas encore apparu que pour se trouver ainsi il faut qu'elle s'appuie sur la certitude intérieure de soi-même; il ne lui est pas encore apparu que son sentiment de l'essence est au fond ce sentiment-de-soi. Puisque *pour soi-même*, elle n'a pas cette certitude, son intérieur reste encore plutôt la certitude brisée qu'elle a de soi-même[41]. La réassurance qu'elle tendrait à obtenir par le travail et la jouissance n'est, par conséquent, elle aussi, qu'une assurance *brisée*; en d'autres termes, elle doit bien plutôt anéantir cette assurance de telle façon qu'elle trouve bien sans doute en elle l'assurance, mais seulement l'assurance de ce qu'elle est pour soi, c'est-à-dire l'assurance de sa scission intérieure.

La réalité effective contre laquelle se tournent le désir et le travail n'est plus pour cette conscience une *chose nulle en soi*, une chose seulement à supprimer et à consommer par elle, mais c'est une chose comme elle est elle-même : une *réalité effective brisée en deux fragments*, qui sous un aspect seulement est en soi néant, mais sous l'autre est un monde consacré. Cette réalité effective est figure de l'immuable, car l'immuable a reçu en soi la singularité, et étant un universel en tant que l'immuable, sa singularité a, en général, la signification de la réalité effective dans son intégralité[42].

Si la conscience était conscience pour soi indépendante, et si pour elle la réalité effective était néant en soi et pour soi, dans le travail et dans la jouissance elle parviendrait au sentiment de sa propre indépendance, et y parviendrait parce que ce serait elle-

41. État d'âme du disciple, du croisé qui rentrent en eux-mêmes et trouvent dans la communion et le travail une sanctification. Dans la communion et le travail, il y a comme une acceptation du monde; mais la religion ne peut rester à ce stade, elle doit découvrir le caractère gratuit de la grâce, et la conscience malheureuse doit passer au renoncement, à l'ascétisme; ce sera là le troisième moment, celui de l'être-pour-soi. L'âme pieuse oscille entre cette acceptation sanctifiée et ce renoncement.

42. L'incarnation transvalue toute la singularité de l'Univers; l'existence sensible est devenue dans son ensemble la figure de l'immuable. Hegel utilisera cette conception dans son *cours d'esthétique*.

même qui supprimerait cette réalité. Mais puisque celle-ci est pour elle figure de l'immuable, elle ne peut pas la supprimer par son seul pouvoir, mais quand elle parvient à l'anéantissement de la réalité effective et à la jouissance, cela ne peut arriver pour elle essentiellement que parce que l'immuable lui-même *abandonne* ce qui est sa propre figuration et la lui *cède* en jouissance. — De son côté, la conscience surgit ici pareillement comme quelque chose d'effectivement réel, mais aussi bien comme intérieurement brisée, et cette scission intime se présente dans son propre travail et dans sa propre jouissance; elle s'y divise en une *relation avec la réalité effective*, ou *être-pour-soi*, et en un *être-en-soi*. Cette relation avec la réalité effective est le processus d'*altérer cette réalité* ou l'*opération* sur elle; c'est là l'être-pour-soi qui appartient à la conscience *singulière* comme telle. Mais dans cette opération elle est aussi en soi : ce côté appartient à l'au delà immuable, et est constitué par les aptitudes et les pouvoirs efficaces de la conscience, un don étranger concédé aussi par l'immuable à la conscience pour qu'elle en fasse usage [43].

L'opération de la conscience est ainsi d'abord la relation de deux extrêmes; la conscience se tient d'un côté comme l'en-de-çà actif, et en face d'elle se trouve la réalité effective passive; les deux côtés sont en rapport mutuel, mais tous les deux aussi étant retournés dans l'immuable sont fermement établis en soi. Des deux côtés alors se détache seulement un élément superficiel qui émerge contre l'autre dans le jeu du mouvement. — L'extrême de la réalité effective est supprimé par l'extrême qui est actif; mais la réalité effective, de son côté, ne peut être supprimée que parce que sa propre essence immuable la supprime; cette essence se repousse de soi-même et abandonne ce qu'elle a repoussé à l'opération de l'agent actif. La force active, d'autre part, se manifeste comme la *puissance* dans laquelle la réalité effective se dissout; mais puisque, à cette conscience, l'*en-soi* ou l'essence est un autre qu'elle-même, cette puissance dont elle est revêtue, quand elle émerge comme activité, est pour elle l'au-delà de

43. D'une part, la réalité effective est figure de Dieu, et la conscience de soi ne peut plus la considérer comme un néant (ainsi qu'elle le faisait dans la dialectique du désir). Dieu se donne à elle dans la communion; d'autre part, l'opération même de l'homme est rendue possible par les pouvoirs que la grâce confère à l'homme. La relation de la conscience de soi avec la réalité effective est donc une relation superficielle; elle trouve sa vérité au delà d'elle-même.

soi-même. Au lieu ainsi de retourner en soi à partir de sa propre opération et de s'être prouvée soi-même pour soi-même, la conscience réfléchit plutôt ce mouvement de l'opération dans l'autre extrême, qui est présenté par là comme pur universel, comme la puissance absolue de laquelle procède le mouvement en toutes ses directions, et qui est aussi bien l'essence des extrêmes se désintégrant, dans leur mode primitif de présentation, que l'essence du changement lui-même[44].

Par le fait que la conscience immuable *renonce* à sa figure sensible, et en *fait don*, par le fait qu'en regard de ce don la conscience singulière *rend grâce*, c'est-à-dire *s'interdit* la satisfaction de la conscience de son *indépendance*, et attribue à l'au-delà l'essence de son opération, et non à elle-même, par ce double moment du *don mutuel* des deux côtés, prend certainement naissance pour la conscience son *unité* (ou sa communion) avec l'immuable. Mais en même temps cette unité est affectée de séparation, brisée de nouveau à l'intérieur de soi, et d'elle ressort l'opposition de l'universel et du singulier. En effet la conscience abdique bien l'*apparence* de la satisfaction de son sentiment-de-soi, mais obtient la satisfaction *effectivement réelle* de ce sentiment; car elle *a été* désir, travail et jouissance; elle a, en tant que conscience, *voulu, fait et joui*. Son *action de grâces*[45] pareillement, dans laquelle elle reconnaît l'autre extrême comme étant l'essence et se supprime elle-même, est encore sa *propre* opération qui contrebalance l'opération de l'autre extrême et oppose au bienfait du don de soi, une opération *égale*. Si le premier extrême lui abandonne un *élément superficiel de soi*, la conscience cependant *rend aussi grâce*, et en renonçant à son opération propre, c'est-à-dire à son essence même, fait à vrai dire plus que l'autre qui repousse de soi seulement un élément superficiel. Non seulement dans le désir, dans le travail et la jouissance effectivement réels, mais même dans l'action de rendre grâce dans laquelle paraît arriver le contraire, le mouvement total se réfléchit dans l'*extrême de la singularité*. La conscience se sent ici comme cette existence singulière et ne se laisse pas duper par

44. Le rapport de la conscience de soi au monde présenté dans le désir, le travail et la jouissance s'est donc transformé, car l'objet du désir et la conscience de soi sont réfléchis l'un et l'autre dans l'immuable. Le monde, qui pour la conscience de soi immédiate, était un moment disparaissant commence à recevoir une nouvelle signification.

45. « Danken. »

l'apparence de son renoncement, car la vérité de cette conscience reste toujours le fait qu'elle ne s'est pas abandonnée elle-même; ce qui est venu au jour, c'est seulement la double réflexion dans les deux extrêmes, et le résultat en est la séparation réitérée en conscience opposée de l'*immuable* et en conscience *contre-opposée* sous la forme du vouloir, de l'accomplir, du jouir et de la renonciation à soi-même, ou en général sous la forme de l'*existence singulière qui est pour soi*[46].

3. (La conscience de soi parvenant à la raison : la mortification de soi.) Ainsi s'est produit le *troisième mode* de relation de cette conscience, qui sort du second, de telle sorte que la conscience, par son activité voulante et accomplissante, a vraiment fait la preuve de sa propre indépendance. Dans la première relation cette conscience était seulement *concept* de la conscience effective, elle était l'*intériorité* de l'âme sentante qui ne s'est pas encore effectivement actualisée dans l'opération et dans la jouissance ; la seconde est cette actualisation comme opération et jouissance extérieures; revenue de cette position, cette conscience *a fait l'expérience* d'elle-même comme effectivement et efficacement réelle, ou comme conscience telle que sa vérité est d'être en *soi et pour soi*. Mais là l'ennemi est maintenant découvert sous sa forme la plus particulière. Dans le combat de l'âme sentante la conscience singulière est seulement comme un moment musical et abstrait; dans le travail et la jouissance elle est comme la réalisation de cet être sans essence, elle peut immédiatement s'oublier elle-même, et la *particularité* consciente dans cette réalité effective est abattue par la reconnaissance de l'action de grâces. Cet abaissement est cependant en vérité un retour de la conscience en soi-même, et en soi-même comme dans la réalité effective authentique.

La troisième relation, dans laquelle cette réalité effective authentique constitue un des extrêmes, est le *rapport* d'une telle réalité, en tant que néant, avec l'essence universelle. Il nous faut encore considérer le mouvement de ce rapport.

En ce qui concerne d'abord le rapport opposé de la conscience,

46. De cette expérience résulte donc l'insuffisance de la communion et de l'action de grâces. La conscience de soi est restée conscience singulière, et son union avec l'immuable est encore affectée d'une opposition. Elle n'est pas sortie de l'extrême de la singularité; et elle est consciente de l'insuffisance de sa communion. On comparera cette reconnaissance de Dieu par l'homme. à celle du maître par l'esclave.

rapport dans lequel sa *réalité* est pour elle *immédiatement un néant*, alors son opération effectivement réelle devient une opération de rien, sa jouissance devient le sentiment de son malheur. Par là, opération et jouissance perdent *tout contenu et toute valeur universels*, car autrement ils auraient un être-en-soi-et-pour-soi; tous les deux se retirent dans la singularité sur laquelle la conscience est dirigée pour la supprimer[47]. Dans les fonctions animales, la conscience est consciente de soi, comme de cette *réalité effective singulière*. Ces fonctions alors ne sont plus accomplies naïvement comme choses nulles en soi et pour soi, et comme ce qui pour l'esprit ne peut obtenir aucune importance et essentialité; mais en étant le lieu où l'ennemi se manifeste sous sa figure la plus caractéristique, elles sont l'objet d'une attention sérieuse[48] et deviennent précisément la préoccupation la plus importante. Mais puisque cet ennemi s'engendre dans sa défaite, la conscience lorsqu'elle le fixe devant soi, au lieu d'en être libérée, reste toujours en contact avec lui, et se voit toujours elle-même comme souillée; et parce qu'en même temps cet objet de son zèle n'est pas quelque chose d'essentiel, mais la chose la plus basse, n'est pas quelque chose d'universel, mais la chose la plus singulière, alors nous trouvons seulement là une personnalité repliée sur soi et s'affligeant de son opération insignifiante, une personnalité aussi malheureuse qu'elle est pauvre.

Mais à ces deux moments, au sentiment de son malheur et à la pauvreté de son opération, se joint aussi bien la conscience de son union avec l'immuable. Car cette tentative d'anéantissement immédiat de son être effectivement réel, a lieu par la *médiation* de la pensée de l'immuable, et se produit dans ce *rapport*. Le rapport *médiat* constitue l'essence du mouvement négatif, au cours duquel la conscience se dirige contre sa singularité, qui néanmoins comme *rapport*, est *en soi* positive et produira pour la conscience cette *union* sienne[49].

47. Dans cette retombée, la conscience de soi prend conscience de son néant, et opération et jouissance lui deviennent une opération et une jouissance singulières, sans signification universelle.

48. L'ascétisme et la douleur de l'ascétisme, qui en fixant l'attention sur les fonctions animales, leur redonne sans cesse de l'importance.

49. La conscience de soi procède à l'anéantissement de son être singulier, mais cette négation est médiatisée par la pensée de l'immuable. Aussi ce rapport négatif aura une signification positive inverse.

Ce rapport médiat est alors un syllogisme dans lequel la singularité, se fixant d'abord comme opposée à l'en-soi, est en connexion avec cet autre extrême seulement par le moyen d'un troisième terme. C'est à travers ce moyen terme que l'extrême de la conscience immuable est pour la conscience inessentielle, et cette conscience inessentielle pareillement ne peut être à son tour pour la conscience immuable qu'à travers ce moyen terme. Il est par là tel qu'il représente chaque extrême devant l'autre, et est le ministre de chacun auprès de l'autre. Ce moyen terme est lui-même une essence consciente, car il est une opération médiatisant la conscience comme telle. Le contenu de cette opération est la destruction que la conscience entreprend de sa singularité[50].

Dans ce moyen terme la conscience se libère donc de l'opération et de la jouissance en tant que *siennes*. Elle repousse de soi comme extrême qui est pour soi, l'essence de son propre vouloir et rejette sur le moyen terme, ou le ministre, la particularité et la liberté de sa décision, et par là la *culpabilité*[51] de ce qu'elle fait. Ce médiateur, en tant qu'en rapport immédiat avec l'essence immuable, remplit la fonction de ministre en *conseillant* ce qui est juste. L'action, quand elle consiste à suivre une décision étrangère, cesse d'être l'action particulière de la personne, selon le côté de l'opération et du *vouloir*. Il reste encore à la conscience inessentielle le côté *objectif* de l'action, le *fruit* de son travail précisément et la *jouissance*. Elle repousse aussi cela de soi, et comme elle renonce à sa volonté, ainsi elle renonce à sa réalité effective obtenue dans le travail et dans la jouissance. Elle renonce à la réalité effective, en partie comme à la vérité atteinte de son *indépendance* consciente de soi, — quand elle se met à faire quelque chose de tout à fait étranger, quelque chose qui lui donne la représentation et lui parle le langage d'une chose privée de sens[52], — elle y renonce en partie comme *propriété extérieure*, — quand elle se démet de quelque possession acquise à

50. Ce moyen terme entre la conscience immuable et la conscience singulière est le prêtre, le confesseur; d'une façon plus générale il s'agit ici de l'*Église* du moyen âge, préfiguration de la raison consciente de soi.

51. « Schuld ». Hegel va reprendre ici la dialectique de la *culpabilité* et de la *rémission* des péchés; dialectique exposée pour la première fois dans les écrits théologiques de jeunesse (Nohl, p. 283) et dont la signification sera dégagée d'une façon plus générale dans le chapitre de la Phénoménologie sur la belle âme.

52. Les cérémonies de l'Église en latin, et les rites.

force de travail, en partie enfin elle renonce à la jouissance obtenue, — quand une fois de plus avec les jeûnes et les mortifications elle s'interdit complètement cette *jouissance*.

Avec ces moments — de l'abandon de sa décision propre, ensuite de sa propriété et de sa jouissance — et finalement avec le moment positif dans lequel elle se met à faire ce qu'elle ne comprend pas, elle emporte elle-même, vraiment et complètement, la conscience de la liberté intérieure et extérieure, la conscience de la réalité effective comme son *propre être-pour-soi*[53]. Elle a la certitude de s'être vraiment dépouillée de son *moi*, et d'avoir fait de sa conscience de soi immédiate une *chose*, un être objectif. — C'est seulement par ce sacrifice *effectivement réel* qu'elle pouvait prouver son renoncement à soi-même, car c'est seulement par là qu'est écartée la *fraude* qui se niche dans la reconnaissance et l'action de grâces *intérieures* par le cœur, la disposition ou la bouche, une reconnaissance qui, à vrai dire, rejette de soi toute la puissance de l'être-pour-soi et l'attribue à un don d'en-haut, mais dans ce rejet même conserve pour soi la particularité *extérieure* dans la possession qu'elle n'abandonne pas, la particularité *intérieure* dans la conscience de la décision qu'elle prend elle-même et dans la conscience du contenu de cette décision déterminé par elle, contenu qu'elle n'a pas échangé contre un contenu étranger pour elle sans signification.

Mais dans le sacrifice effectivement accompli, la conscience, de même qu'elle a supprimé l'opération en tant qu'*opération* sienne, s'est aussi en soi démise de sa *condition malheureuse* venant de cette opération. Mais si cette rémission[54] est arrivée *en soi*, elle est cependant l'opération de l'autre extrême du syllogisme, l'extrême de l'essence étant-en-soi. En même temps ce sacrifice de l'extrême inessentiel n'était pas une opération unilatérale, mais contenait en soi-même l'opération de l'autre, car l'abandon de sa volonté propre est seulement négatif sous un aspect, selon *son concept* ou *en soi*; mais c'est en même temps un acte positif, c'est la position du vouloir comme *un Autre*, et d'une façon déterminée c'est la position du vouloir comme d'un vouloir non-

53. Renversement dialectique; cette discipline et ce renoncement élèvent en fait l'être-pour-soi singulier à la réalité effective. On peut comparer cette éducation à celle de l'esclave dans le travail.

54. « Ablassen. »

singulier mais universel[55]. Pour cette conscience, cette signification positive de la volonté singulière posée négativement, est la volonté de l'autre extrême, qui, justement parce qu'elle est un autre pour elle, ne lui est pas donnée à travers soi, mais sous forme de conseil par le troisième, le médiateur. *Pour elle* sa volonté lui devient bien volonté universelle et volonté étant en soi, mais *elle-même* ne s'apparaît pas *à soi-même* comme cet en-soi. L'abandon de sa volonté sienne, comme volonté *singulière*, n'est pas pour elle selon le concept le positif de la volonté universelle. Pareillement son abandon de la possession et de la jouissance a seulement cette même signification négative, et l'universel qui, pour elle, vient par là à l'être, ne lui est pas son opération propre. Cette *unité* de l'objectif et de l'être-pour-soi qui est dans le *concept* de l'opération, et qui devient donc essence et *objet* à cette conscience, cette unité ne lui est pas le concept de sa propre opération et ne devient pas non plus objet pour elle immédiatement et à travers elle-même; mais elle se fait plutôt exprimer par le ministre médiateur cette assurance elle-même encore brisée, que, seulement en soi, son malheur est l'inverse, c'est-à-dire est une opération qui se satisfait elle-même dans son opération, ou une jouissance bienheureuse; que son opération misérable est également en soi inverse, c'est-à-dire opération absolue, et que selon le concept l'opération, seulement comme opération de l'être singulier, est opération en général. Mais pour *elle-même*, l'opération et son opération effectivement réelle restent une opération mesquine; sa jouissance reste la douleur, et l'être supprimé de cette douleur, dans sa signification positive reste seulement un au delà. Mais dans cet objet dans lequel son opération et son être, en tant qu'opération et être de cette conscience *singulière*, lui sont être et opération en soi, est venue à l'être la représentation de la *raison*, de la certitude de la conscience, d'être, dans sa singularité, absolument *en soi*, ou d'être toute réalité.

55. L'abandon de la volonté singulière fait de la volonté une volonté universelle.



(C) Raison

V. — CERTITUDE ET VÉRITÉ DE LA RAISON

Dans la pensée embrassée par elle, que la conscience *singulière* est *en soi* essence absolue, la conscience retourne en soi-même. Pour la conscience malheureuse l'*être-en-soi* est l'*au-delà* d'elle-même. Mais voici ce que cette conscience, dans son mouvement, a accompli en elle-même : elle a posé la singularité dans son développement complet, ou elle a posé la singularité, qui est *conscience effectivement réelle*, comme le *négatif* d'elle-même, c'est-à-dire comme l'extrême *objectif*, ou encore elle a arraché de soi-même son être-pour-soi, et en a fait un être; dans ce développement est aussi venue à l'être pour la conscience son *unité* avec cet universel, unité qui pour nous, parce que le singulier supprimé est l'universel, ne tombe plus en dehors d'elle, et qui, puisque la conscience se maintient elle-même dans cette négativité sienne, constitue, dans la conscience comme telle, son essence [1]. Sa vérité est ce qui, dans le syllogisme, dont les extrêmes se présentaient absolument séparés l'un de l'autre, se manifeste comme le moyen terme qui annonce à la conscience immuable que l'être singulier a renoncé à son Soi, et annonce à l'être singulier que l'immuable n'est plus un extrême pour lui, mais est réconcilié avec lui [2]. Ce moyen terme est l'unité qui a un savoir immédiat des deux extrêmes, et les met en rapport; il est la conscience de leur unité, unité qu'il annonce à la conscience, et par là s'annonce à *soi-même*; il est la certitude d'être toute vérité [3].

1. Dans ce texte abstrait, Hegel résume le mouvement d'*éducation* de la « *conscience malheureuse* »; elle a *renoncé* à l'*exclusivité* de son *être-pour-soi*, et en se niant elle-même, elle est devenue identique à cet « Universel » qui était au-delà d'elle. Elle s'est faite elle-même chose.

2. Comme on l'a vu dans le texte précédent, le moyen terme est le *Clergé*, l'*Église* du moyen âge.

3. Cette Église serait donc une préfiguration de la raison (identité de la pensée et de l'Être), se manifestant maintenant comme raison consciente d'elle-même.

I. (L'Idéalisme.) Puisque la conscience de soi est raison, son comportement jusque-là négatif à l'égard de l'être-autre se convertit en un comportement positif. Jusque-là, la conscience de soi avait eu seulement affaire à son indépendance et à sa liberté, en vue de se sauver et de se maintenir soi-même pour soi-même aux dépens du *monde* ou de sa propre réalité effective, qui se manifestaient tous les deux à elle comme le négatif de son essence. Mais comme raison, devenue assurée d'elle-même, elle a obtenu la paix avec eux, et peut les supporter, car elle est certaine de soi-même comme réalité, ou elle est certaine que toute réalité effective n'est rien d'autre qu'elle; sa pensée est elle-même immédiatement la réalité effective, elle se comporte donc à l'égard de cette réalité effective comme Idéalisme[4]. Se comprenant elle-même de cette façon, c'est pour elle comme si le monde se présentait à elle maintenant pour la première fois; auparavant elle ne comprenait pas ce monde, mais elle le désirait et le travaillait, elle se retirait toujours de ce monde en soi-même, et l'abolissait pour soi, s'abolissait soi-même comme conscience — comme conscience de ce monde en tant qu'essence, autant que comme conscience du néant de ce monde. C'est seulement après que le sépulcre de sa vérité a été perdu, après que l'abolition de sa propre réalité effective a été elle-même abolie, et c'est quand la singularité de la conscience lui est devenue en soi essence absolue, c'est alors qu'elle découvre ce monde comme *son* nouveau monde effectivement réel, qui a pour elle de l'intérêt dans sa permanence, comme il en avait autrefois seulement dans sa disparition; car la *subsistance* de ce monde lui devient une *vérité* et une *présence* siennes : la conscience est certaine de faire en lui seulement l'expérience de soi[5].

La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité; c'est ainsi que l'idéalisme énonce le concept de la raison. De la même façon que la conscience qui *surgit* comme raison a *immé-*

4. L'Idéalisme est ici un « *phénomène* » *de l'histoire de l'esprit* (cf. sur ce point la belle analyse de Hartmann : *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II, Teil Hegel, 1929, pp. 112 et suivantes).

5. La Conscience de soi ne cherche plus à se *sauver* du monde, mais à se *retrouver* dans le monde. Cette « réconciliation de la *conscience de soi* et de la *Présence* » (*Geschichte der Philos.*, éd. Michelet, 1840-44, vol. III, p. 240) caractérise la *renaissance* succédant au *moyen âge*. L'expression philosophique de cette identité encore inconsciente se trouve dans les systèmes idéalistes de Kant et de Fichte.

diatement cette certitude en soi, de la même façon l'*idéalisme* l'énonce *immédiatement*[6] : Moi = Moi[7], dans ce sens que le moi qui m'est objet, est objet avec la conscience du *non-être* de tout autre objet quelconque, est objet unique, est toute réalité et toute présence — non pas donc comme l'objet de la conscience de soi en général, et non pas aussi comme l'objet de la conscience de soi libre; dans le premier cas c'est là seulement un objet vide en général, dans le second, c'est seulement un objet qui se retire des autres, qui valent encore *à côté* de lui[8]. Mais la conscience de soi n'est pas seulement toute réalité *pour soi*, elle est encore toute réalité *en soi*, parce qu'elle *devient* cette réalité ou plutôt *se démontre* comme telle[9]. Elle se démontre ainsi sur le *chemin* au cours duquel, dans le mouvement dialectique de la visée du ceci, de la perception et de l'entendement, l'être-autre disparaît comme être *en soi*, elle se démontre ensuite ainsi sur le chemin au cours duquel, dans le mouvement à travers l'indépendance de la conscience avec la domination et la servitude, à travers la pensée de la liberté, la libération sceptique et le combat de la libération absolue de la conscience scindée en soi-même, l'être-autre, en tant qu'il est seulement *pour elle*, disparaît *pour elle-même*. Ainsi se succédaient ces deux côtés, l'un dans lequel l'essence ou le vrai avait pour la conscience la déterminabilité de *l'être*, l'autre dans lequel l'essence avait la déterminabilité d'être seulement *pour elle*. Mais ces deux côtés se réduisaient à une vérité unique, selon laquelle ce qui *est* ou l'*en-soi*, est seulement en tant qu'il est *pour* la conscience, et selon laquelle ce qui est *pour* la conscience est aussi *en soi*[10]. La conscience, qui est cette vérité, a ce chemin derrière elle, et l'a oublié quand elle surgit *immédiatement* comme raison; ou encore cette raison surgissant immédiatement, surgit seulement comme la *certitude* de cette vérité. Ainsi elle *assure* seulement être toute réalité, sans penser conceptuellement cette assertion.

6. Cette *immédiateté* est précisément ce qui fait de cette *certitude* (encore sans vérité) et de cet Idéalisme (encore sans remplissement) une certitude et une Idéalisme *formels*.

7. « Ich bin Ich ».

8. Par exemple, la conscience de soi *stoïcienne*.

9. L'*Idéalisme* est ainsi le *résultat* d'un « long chemin de culture », dont l'*origine* était constituée par des présuppositions contraires.

10. La Raison est l'unité dialectique de la Conscience (Exclusivité de l'en-soi) et de la Conscience de soi (exclusivité du pour-soi). Ce qui est en soi est aussi pour la conscience et ce qui est pour la conscience est aussi en-soi.

Car ce chemin oublié est précisément la justification conceptuelle de cette affirmation exprimée immédiatement. Et pareillement pour celui qui n'a pas parcouru ce chemin, cette affirmation est inconcevable quand il l'entend exprimer sous cette forme pure, car dans une forme concrète il parvient bien de lui-même à cette affirmation.

L'idéalisme, qui, au lieu de présenter ce chemin, débute avec cette affirmation, n'est donc aussi qu'une pure *assertion* qui ne se conçoit pas soi-même, et ne peut se rendre concevable aux autres[11]. Il énonce une *certitude immédiate* en regard de laquelle se tiennent d'autres certitudes immédiates qui ont été perdues seulement le long de ce même chemin. C'est donc avec un droit égal que se présentent *à côté* de l'*assertion* de cette certitude les *assertions* de ces autres certitudes. La raison fait appel à la conscience de soi de chaque conscience singulière : *Moi* = *Moi*; mon objet et mon essence *est Moi*, et aucune de ces consciences ne démentira cette vérité auprès de la raison. Mais, puisque la raison fonde la vérité sur cet appel, elle sanctionne par là même la vérité de l'autre certitude, de celle-ci précisément : *il y a un Autre pour moi*; un Autre que *moi* m'est objet et essence, ou lorsque je suis à moi-même objet et essence, je suis cela seulement quand je me retire de l'Autre en général, et me mets *à côté* de lui comme une réalité effective. — C'est seulement quand la raison, comme *réflexion*, émerge de cette certitude opposée, que son affirmation de soi ne se présente plus seulement comme certitude et assertion, mais comme vérité; et non *à côté* d'autres vérités, mais comme l'unique vérité. La *manifestation immédiate* de la vérité est l'*abstraction* de son être-présent, dont l'*essence* et l'être-en-soi sont le concept absolu, c'est-à-dire le mouvement de son être-devenu[12]. — La conscience déterminera sa relation à l'être-autre ou à son objet de façons diverses suivant qu'elle se trouvera à tel ou tel degré de l'esprit du monde devenant conscient de soi. Comment l'esprit du monde se trouve

11. Idéalisme de Kant et de Fichte. Le devenir phénoménologique est indispensable pour justifier l'*Idéalisme*, parce qu'il supprime la Vérité opposée à cet idéalisme « il y a un Autre pour Moi ». Mais comme toujours dans la dialectique phénoménologique la Conscience oublie ce qui la fait être ce qu'elle est. C'est seulement *pour nous*, ou *en soi* qu'elle est devenue ce qu'elle est. L'Idéalisme peut être justifié seulement par l'*histoire* de la formation de la conscience humaine.

12. « Gewordensein. » Cf. la préface de la Phénoménologie : le résultat sans son devenir n'est pas la Vérité.

et se détermine *immédiatement*, et comment il détermine son objet à chaque degré, ou comment il est *pour soi*, cela dépend de ce qu'il est déjà *devenu* ou de ce qu'il est déjà *en soi*[13].

II. (Les catégories.) La raison est la certitude d'être toute *réalité*. Mais cet *en-soi* ou cette *réalité* n'est encore uniquement qu'un universel, et n'est que la pure *abstraction* de la réalité. Cet en-soi est la première *positivité* que la conscience de soi, *en soi-même*, est *pour soi;* le moi est donc seulement la *pure essentialité* de l'étant ou la *catégorie* simple[14]. La *catégorie* qui jusqu'ici avait la signification d'être l'essentialité de l'étant, d'être essentialité d'une *façon indéterminée* de l'étant en général ou de l'étant en face de la conscience, est maintenant *essentialité* ou *unité* simple de l'étant, en tant seulement que celui-ci est réalité effective pensante; ou encore cette catégorie signifie que l'être et la conscience de soi sont la *même* essence; la même non pas dans la comparaison, mais en soi et pour soi. Seulement le mauvais idéalisme unilatéral laisse de nouveau se poser d'un côté cette unité comme conscience, et laisse alors se poser en face d'elle un *en-soi*[15]. — Maintenant cependant cette catégorie ou cette unité *simple* de la conscience de soi et de l'être, a en soi la *différence*; ce qui constitue en effet l'essence de la catégorie, c'est précisément d'être immédiatement égale à soi-même dans l'*être-autre* ou dans l'absolue différence. Par conséquent la différence *est*, mais elle est parfaitement transparente, et elle est comme une différence qui en même temps n'en est pas une. Cette différence se manifeste comme une *multiplicité* de catégories. L'idéalisme énonce l'*unité simple* de la conscience de soi comme étant toute réalité, et en fait *immédiatement* l'essence sans l'avoir conçue comme essence absolument négative — c'est seulement cette dernière qui a en elle-même la négation, la déterminabilité ou la différence; — mais si ceci est inconcevable, il est encore plus inconcevable alors qu'il y ait dans la catégorie

13. Nécessité d'une histoire de l'esprit, pour comprendre l'esprit même. Ce que l'esprit au monde est en soi (ou pour nous) peut seul *justifier* ce qu'il est pour lui-même.

14. La Catégorie est donc ici l'Unité de la Pensée et de l'Être, unité encore non développée concrètement.

15. Ici commence précisément la critique de l'idéalisme de Kant et de Fichte. Cf. pour tout ce passage les critiques faites par Hegel à Kant et à Fichte dans l'œuvre d'Iéna, *Glauben und Wissen*, éd. Lassen, Band I (Critique de Kant, p. 235, et de Fichte, p. 313).

des *différences* ou des *espèces*. Cette assertion en général, autant que l'assertion d'un *nombre déterminé* d'espèces de la catégorie, est une nouvelle assertion qui implique en elle-même cependant qu'on ne doit plus l'accepter comme assertion. En effet, puisque dans le pur moi, dans le pur entendement même, la *différence* prend naissance, alors on pose par là même qu'ici l'*immédiateté*, l'*assurer* et le *trouver*, sont abandonnés, et que le *concevoir* commence. Prendre la multiplicité des catégories d'une façon quelconque (par exemple à partir des jugements), comme s'il s'agissait d'une chose trouvée, et faire passer pour bonnes les catégories ainsi trouvées, cela en fait doit être regardé comme un outrage à la science; où l'entendement pourrait-il encore montrer une nécessité s'il ne peut pas la montrer en lui-même qui est la nécessité pure ? [16]

Si maintenant la pure essentialité des choses aussi bien que leur différence appartiennent ainsi à la raison, il semble qu'on ne puisse plus, au sens strict du terme, parler encore de *choses*, c'est-à-dire d'une réalité telle qu'elle serait seulement pour la conscience le négatif de soi-même. Car les multiples catégories sont des *espèces* de la pure catégorie, ce qui signifie qu'*elle* est encore leur *genre* ou leur essence, et n'est pas opposée à elles. Mais elles sont déjà quelque chose d'ambigu et d'équivoque qui, dans sa *multiplicité*, a en soi l'être-autre en face de la catégorie pure. Elle contre-disent en fait la pure catégorie par cette multiplicité, et la pure unité doit en soi supprimer cette multiplicité, en se constituant ainsi en *unité négative* des différences. Mais comme unité négative elle exclut de soi les différences comme telles autant que cette première unité pure et immédiate; et elle est *singularité* : nouvelle catégorie qui est conscience exclusive, ou constituée de telle sorte qu'un Autre est pour elle [17]. La singularité est elle-

16. Tout ceci est une critique de Kant qui pose d'abord l'*identité* (l'unité originairement synthétique), puis ensuite les diverses catégories sans les justifier; c'est là une *assertion* « *Versicherung* » inadmissible. Le mérite de Fichte est au contraire d'avoir compris la nécessité d'une véritable déduction; mais il n'a pu la réaliser pleinement et est tombé dans la *mauvaise infinité*.

17. La *pure catégorie*, unité *immédiate*, devient ainsi l'*unité négative*, la *singularité*, dont le mouvement est de nier et de dépasser sans cesse toutes les déterminabilités. Dans la Logique et la Métaphysique d'Iéna, Hegel, interprétant la dialectique de Fichte, écrit : « La singularité, comme absolue, simple, est le *Moi*, pour lequel la déterminabilité est posée, non comme une déterminabilité extérieure, étant en soi, mais comme une déterminabilité telle qu'elle doit (*soll*) s'anéantir » (éd. Lasson, B. XVIII, p. 178). Tout ce passage est donc une interprétation de la dialectique de Fichte.

même son propre passage de son concept à une réalité extérieure, elle est le pur schème, qui est conscience, et qui est aussi bien, en tant qu'il est singularité et Un exclusif, la désignation d'un Autre. Mais l'*Autre* de cette catégorie, ce sont seulement les *autres premières catégories*, c'est-à-dire l'essence pure et la différence pure; et dans cette catégorie, c'est-à-dire justement dans l'être-posé de l'Autre, ou dans cet Autre même, la conscience est aussi bien elle-même. Chacun de ces moments divers renvoie à un autre moment, sans que pourtant on aboutisse en eux en même temps à un être-autre. La catégorie pure renvoie aux *espèces* qui passent dans la catégorie négative ou dans la singularité; mais cette dernière renvoie à son tour à celles-ci; elle est elle-même pure conscience qui, dans chaque espèce, reste à soi-même cette claire unité avec soi-même, mais une unité qui est également renvoyée à un Autre, un Autre qui, lorsqu'il est, a disparu, et lorsqu'il a disparu, est à nouveau reproduit.

III. (La connaissance selon l'idéalisme vide [subjectif].) Nous voyons ici la pure conscience posée d'une double façon; une première fois elle est comme le *va-et-vient* inquiet, qui parcourt tous ses moments, au sein desquels elle voit flotter devant soi l'être-autre, qui se supprime dans l'acte même de le saisir; une autre fois elle est plutôt comme la *calme unité*, certaine de sa propre vérité. Pour cette unité ce mouvement est l'*Autre*, mais pour un tel mouvement c'est cette calme unité qui est l'Autre, et conscience et objet alternent dans ces déterminations réciproques et opposés. La conscience est donc à soi-même une première fois la recherche allant et venant, tandis que son objet est le pur en-soi, la pure essence; une autre fois la conscience est à soi-même la catégorie simple, tandis que l'objet est le mouvement des différences. Cependant la conscience, comme essence, est ce cours même dans son intégralité : sortir de soi comme catégorie simple et passer dans la singularité et dans l'objet, pour intuitionner ce cours en lui; supprimer l'objet comme distinct pour *se l'approprier*, et se proclamer comme cette certitude d'être toute réalité, d'être et soi-même et son objet[18].

18. La dialectique « Moi-Non-Moi » de Fichte est l'alternance de ces déterminations. L'Autre est supprimé aussitôt qu'il surgit, mais il surgit toujours et ainsi le *Non-Moi* ne peut être épuisé. — La *recherche* infinie que nous allons voir en œuvre dans la connaissance et l'exploration de la nature, s'oppose à cette calme unité sûre de sa Vérité, qui dans l'idéalisme formel reste un au-delà.

Sa première énonciation est seulement cette parole abstraite et vide, que tout est *sien.* En effet, la certitude d'être toute réalité n'est d'abord que la pure catégorie. Cette première raison se connaissant dans l'objet est exprimée par l'idéalisme vide qui appréhende la raison seulement comme elle est d'abord, et qui, parce que dans tout être il indique ce pur *mien* de la conscience, et énonce les choses comme sensations ou représentations, s'imagine avoir montré ce pur *mien* comme réalité accomplie. Il est obligé cependant d'être en même temps un empirisme absolu, car pour *remplir* ce *mien vide*, c'est-à-dire pour avoir la différence et tout le développement et la configuration de celle-ci, la raison d'un tel idéalisme a besoin d'un choc étranger dans lequel seulement se trouve la *multiple variété* de la sensation ou de la représentation [19]. Cet idéalisme devient par là un double sens, une équivoque aussi contradictoire que le scepticisme; seulement tandis que le scepticisme s'exprime lui-même négativement, cet idéalisme s'exprime d'une façon positive [20]; mais aussi peu que le scepticisme il peut rassembler ses pensées contradictoires, pensée de la pure conscience comme étant toute réalité et pensée du choc étranger ou de la sensation et de la représentation sensibles comme étant une égale réalité; mais il se débat entre l'une et l'autre et finit par tomber dans la mauvaise infinité, c'est-à-dire dans l'infinité sensible. Quand la raison est toute réalité dans la signification du *mien* abstrait, et quand l'*Autre* est quelque chose d'*étranger indifférent* à ce mien, alors dans ce cas, on pose de la part de la raison ce savoir d'un Autre qui se présentait déjà comme *visée du ceci*, comme *perception*, et comme *entendement* appréhendant le visé et le perçu. Un tel savoir est en même temps affirmé comme savoir non-vrai selon le concept de cet idéalisme même, car la vérité du savoir est seulement l'unité de l'aperception. Par elle-même, la pure raison de cet idéalisme, pour parvenir à cet *Autre* qui lui est essentiel, c'est-à-dire donc qui est l'*en-soi* et qu'elle n'a pas cependant en elle-même, est renvoyée à ce savoir qui n'est pas un savoir du vrai; elle se condamne ainsi sciemment et volontairement à être un savoir non-

19. Cf. Fichte : *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, *Werke*, éd. Medicus, I, p. 406.

20. L'Idéalisme subjectif de Fichte exprime *positivement* la même vérité que le Scepticisme exprime *négativement*. C'est pourquoi Hegel pense que l'idéalisme subjectif de son temps est une forme de conscience malheureuse, mais de conscience malheureuse qui ne sait pas son malheur.

vrai, et ne peut pas se détacher de la visée du ceci et de la perception, qui n'ont pour elle-même cependant aucune vérité. Elle se trouve dans une contradiction immédiate, en affirmant comme essence quelque chose de double et d'absolument opposé, l'*unité de l'aperception* et aussi bien la *chose*, qui, étant nommée *choc étranger* ou essence *empirique* ou *sensibilité*, ou *la chose en soi*, reste toujours la même dans son concept et reste toujours étrangère à cette unité.

Cet idéalisme tombe dans cette contradiction parce qu'il affirme comme le vrai le *concept abstrait de la raison*. C'est pourquoi la réalité prend naissance pour lui immédiatement comme une chose telle qu'elle n'est pas la réalité de la raison, alors que la raison devrait être en même temps toute réalité[21]; elle reste une recherche sans repos qui dans l'acte même de chercher déclare finalement impossible la satisfaction de trouver. — Mais la raison effectivement réelle n'est pas si inconséquente; étant d'abord seulement *la certitude* d'être toute réalité, elle est consciente dans ce *concept* de ne pas être encore en tant que *certitude* et en tant que *moi* la réalité en vérité, et elle est poussée à élever sa certitude à la vérité et à remplir le *mien vide*.

21. « Alle Realität sein sollte ». C'est cette contradiction entre l'*exigence* de l'idéalisme fichtéen, et ce qu'il réalise en fait (son « Erfüllung »), que Hegel a dénoncée depuis le début de sa carrière philosophique. Cf. l'étude sur Fichte dans *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (éd. Lasson, I, p. 53). « Moi = Moi se transforme en Moi *doit* être égal à Moi »; et encore dans *Glauben und Wissen* (éd. Lasson, I, p. 323) : « Le résultat de cet idéalisme formel est l'opposition d'une empirie sans unité et d'une multiplicité contingente à une pensée vide. »

A. — LA RAISON OBSERVANTE

Cette conscience pour laquelle l'*être* a la signification du *Sien*[1], nous la voyons de nouveau s'enfoncer dans la visée du ceci et dans la perception; cependant cela ne signifie plus qu'elle a la certitude de ce qui est seulement un *Autre*, mais elle a la certitude d'être elle-même cet Autre. Précédemment il lui est seulement *arrivé* d'une façon contingente de percevoir quelques caractéristiques dans la chose et d'en *faire l'expérience*; maintenant c'est elle-même qui dispose les observations et l'expérience[2]. Viser et percevoir, qui auparavant se sont supprimés pour nous, sont maintenant supprimés par la conscience pour elle-même; la raison se met à *savoir* la vérité, à trouver comme concept ce qui pour la visée et la perception est une chose; c'est-à-dire qu'elle se met à avoir dans la choséité seulement la conscience d'elle-même. La raison *s'intéresse* donc maintenant d'une façon universelle au monde parce qu'elle est la certitude d'avoir dans ce monde sa propre présence; et parce qu'elle est certaine que cette présence du monde est rationnelle. La raison cherche son Autre, sachant bien qu'en lui elle ne possédera rien d'autre qu'elle-même; elle quête seulement sa propre infinité.

La raison commence seulement par s'entrevoir elle-même dans la réalité effective; ou sachant cette réalité effective seulement comme ce qui est *sien* en général, elle progresse dans ce sens, et prend universellement possession de cette propriété dont elle est assurée; elle plante sur toutes les cimes et dans tous les abîmes le signe de sa souveraineté[3]. Mais ce Mien superficiel ne constitue pas son suprême intérêt; la joie de cette universelle prise de

1. Hegel joue sur le rapport des mots « Sein » et « Seinen » comme il l'avait déjà fait sur le rapport des mots « Mein » et « Meinen ».

2. Tandis que dans la perception, la conscience *trouvait* l'être, maintenant elle le *cherche*. Cet *empirisme* s'élève au-dessus de la simple perception, parce que la raison, sans en avoir encore conscience, y joue un rôle actif.

3. Cf. *Philosophie de l'Histoire*, traduction française, t. II, p. 195 : « Un troisième phénomène capital, à mentionner, serait cet *élan au dehors* de l'esprit, ce désir passionné de l'homme de connaître sa terre. »

possession trouve encore dans sa propriété l'Autre étranger que la raison abstraite n'a pas en elle-même. La raison soupçonne qu'elle est une essence plus profonde que n'est le pur Moi, et doit exiger que la différence, *l'être multiforme*, devienne à ce Moi ce qui est sien; elle doit exiger que ce Moi s'intuitionne lui-même comme réalité effective et se trouve lui-même présent comme figure et comme chose. Mais la raison ayant fouillé les entrailles des choses, en ayant ouvert toutes les veines pour pouvoir se voir elle-même en jaillir, n'atteindra pas ce bonheur; elle doit d'abord s'être accomplie en elle-même pour pouvoir faire ensuite l'expérience de sa propre perfection[4].

La conscience *observe*; c'est-à-dire que la raison veut se trouver et se posséder comme objet dans l'élément de l'être, comme mode *effectivement réel* ayant une *présence sensible*. La conscience de cette observation est bien d'avis et dit bien qu'elle ne veut pas faire l'expérience d'*elle-même*, mais au contraire faire l'expérience de l'*essence des choses, comme choses*. Si cette conscience a cet avis et le dit, cela tient à ce qu'*étant* bien raison, elle n'a pas encore toutefois la raison comme telle pour objet. Si cette conscience avait le savoir de la *raison*, comme constituant également l'essence des choses et de soi-même, et si elle savait que la raison dans sa figure authentique peut seulement avoir une présence dans la conscience, alors elle descendrait dans les profondeurs mêmes de son être, et chercherait la raison en elle bien plutôt que dans les choses[5]. Si elle y avait trouvé la raison, cette raison serait ramenée encore une fois de ces profondeurs à la réalité effective pour y intuitionner sa propre expression sensible, mais prendrait aussitôt cette expression sensible essentiellement comme *concept*[6]. La raison telle qu'elle surgit immédiatement comme certitude de la conscience d'être toute réalité, prend la réalité proprement dans le sens de l'*immédiateté*

4. Ce que la raison cherche donc ici par instinct, c'est à se retrouver elle-même dans l'être; c'est à retrouver dans son Autre, elle-même.

5. La raison n'est ici qu'*instinct*, c'est-à-dire qu'elle ne se sait pas encore elle-même comme raison; autrement elle commencerait par s'accomplir en elle-même avant de se retrouver dans les choses. N. Hartmann (*Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II, pp. 114, 185) a justement remarqué que cette connaissance *directe* de la raison par elle-même constitue la tâche philosophique inverse de celle qu'accomplit la Phénoménologie, c'est-à-dire la tâche de la « Wissenschaft der Logik ». Dans la Phénoménologie, la raison ne s'atteint elle-même que par le détour de l'observation des choses.

6. Ce qui constituerait proprement une « philosophie de la nature » et non, comme c'est le cas ici, une *Phénoménologie* du savoir de la nature.

de l'être; et pareillement elle prend l'unité du Moi avec cette essence objective dans le sens d'une *unité immédiate*, une unité dans laquelle cette raison n'a pas encore séparé et réunifié les moments de l'être et du Moi, ou dans le sens d'une unité que la raison n'a pas encore connue[7]. La raison ainsi, en tant que conscience observante, aborde les choses, en étant d'avis qu'elle les prend en vérité comme choses sensibles, opposées au moi; mais son opération effectivement réelle contredit cet avis, car elle *connaît* les choses, elle transforme leur caractère sensible en *concepts*, c'est-à-dire les transforme justement en un être qui est en même temps un Moi; elle transforme aussi la pensée en une pensée qui est être, ou l'être en un être qui est pensé, et elle affirme en fait que les choses n'ont de vérité que comme concepts. Pour cette conscience observante se développe seulement dans ce processus ce que les *choses* sont, mais pour nous se développe ce qu'elle est *elle-même*; et comme résultat de son mouvement elle deviendra pour soi-même ce qu'elle est en soi.

Il nous faut maintenant considérer l'*opération* de la raison observante dans les divers moments de son mouvement; on verra comment elle appréhende la nature, l'esprit, et finalement leur rapport en tant qu'être sensible, on verra comment dans tout ce processus elle se cherche elle-même comme réalité effective dans l'élément de l'être[8].

a) Observation de la nature

I. (Observation des choses de la nature.) — *a*) — (Description.) Si la conscience privée de pensée proclame que l'observation et l'expérience sont la source de la vérité, ses paroles peuvent bien donner l'impression qu'elle a seulement affaire au goût, à l'odorat, au toucher, à l'audition et à la vision; mais dans le zèle avec lequel elle recommande le goût, l'odorat, etc., cette conscience oublie de dire qu'elle a également en fait déter-

7. Le résultat de cette observation sera donc l'unité immédiate de la chose et du Moi, comme elle se manifestera à la fin de ce chapitre. Mais ce n'est pas cette *unité immédiate* qui est la vérité, mais une unité dialectique et spirituelle.

8. Plan de toute l'étude suivante qui constitue non une philosophie de la nature étudiée pour elle-même, mais une étude des objets de la nature en tant qu'ils correspondent à un certain développement du savoir.

miné déjà essentiellement pour elle-même l'objet de cette sensation, et que cette détermination de l'objet vaut au moins autant pour elle que ce fait de sentir. Cette conscience devra admettre en même temps qu'elle n'a pas non plus affaire en général seulement à la perception, et par exemple, elle n'accordera pas à la perception de ce canif à côté de cette tabatière la valeur d'une observation. Le perçu doit au moins avoir la valeur d'un universel, et non la valeur d'un *ceci sensible*[9].

Cet universel est seulement d'abord *ce qui reste égal à soi-même*; son mouvement est seulement la répétition uniforme de la même opération. La conscience, en tant qu'elle trouve seulement dans l'objet l'*universalité* ou le *mien abstrait*, doit prendre sur soi le mouvement caractéristique de l'objet, et puisqu'elle n'est pas encore l'entendement de cet objet, elle doit du moins être sa recollection ou sa mémoire[10], qui exprime d'une façon universelle ce qui, dans la réalité effective, est seulement présent d'une façon singulière. Cette extraction superficielle hors de la singularité, et la forme non moins superficielle de l'universalité dans laquelle le sensible est seulement recueilli, sans être devenu en soi-même universel, *la description des choses*, n'a pas encore le mouvement dans l'objet même; ce mouvement est plutôt seulement dans l'acte de décrire. L'objet donc, aussitôt qu'il est décrit, a perdu tout intérêt; l'un est-il décrit, alors un autre doit être abordé et cherché afin que la description ne s'épuise pas. Quand il n'est plus si facile de trouver des choses nouvelles et *entières*, il faut alors revenir aux choses déjà trouvées pour les diviser encore davantage, les décomposer, et dépister en elles de nouveaux côtés de la choséité. Le matériel ne peut manquer à cet instinct inquiet et insatiable; trouver un nouveau genre bien défini, ou même une nouvelle planète, à laquelle, bien qu'individu, convient pourtant la nature d'un universel[11], cela peut seulement être le lot de ceux qui sont assez favorisés par la fortune. Mais la limite de ce qui, comme l'éléphant, le chêne, l'or, est *bien défini*, de ce qui est *genre et espèce*, passe à travers de multiples degrés dans la spécification sans fin du monde chaotique des animaux et des plantes, la spécification des

9. Allusion à la critique de Krug en 1802. Cf. W., I, p. 143.
10. « Gedächtnis ». La mémoire est la première idéalisation de l'objet. Cf. sur ce point le deuxième cours de philosophie de l'esprit d'Iéna, W., XX, p. 186.
11. La Planète est le « corps de la totalité individuelle » (W., V, p. 250).

types de montagnes, ou celle des métaux, des terres, etc., représentables seulement par force ou par artifice. Dans ce règne où l'universel est indéterminé, où la spécification se rapproche de la singularisation, et ici et là descend jusqu'à elle, il y a pour l'observation et la description un fonds inépuisable. Mais ici où un champ sans limites semble s'ouvrir devant elle, la description dans le cadre de l'universel peut avoir trouvé, au lieu d'une richesse sans mesure, seulement les bornes de la nature et de sa propre opération; la description ne peut plus savoir si ce qui lui paraît être en soi n'est pas une contingence; ce qui porte en soi l'empreinte d'un produit confus ou rudimentaire, et si débile qu'il n'a pu qu'à peine se développer hors de l'indéterminabilité élémentaire, ne peut pas prétendre même à être seulement décrit[12].

b) — (Les signes caractéristiques.) Si cette recherche et cette description croient avoir seulement affaire aux choses, nous voyons en fait qu'elles ne continuent pas selon le cours de la *perception sensible*; mais ce qui rend possible la connaissance des choses est pour la description beaucoup plus important que le champ des propriétés sensibles qui restent, dont la chose même ne peut pas se passer, mais dont la conscience se dispense. Grâce à cette distinction d'un *essentiel* et d'un *inessentiel*, le concept se soulève hors de la dispersion sensible, et la connaissance fait ainsi apparaître d'une façon explicite qu'elle a au moins aussi essentiellement affaire à *soi-même* qu'aux choses. Avec cette double essentialité elle aboutit à une fluctuation, hésitant pour savoir si ce qui, *pour la connaissance* est l'essentiel et le nécessaire, l'est aussi dans les choses. D'un côté les *signes caractéristiques*[13] doivent servir seulement à la connaissance, afin que cette connaissance distingue les choses les unes des autres; mais d'un autre côté ce qui doit être connu, ce n'est pas l'inessentiel des choses, mais ce par quoi elles-mêmes *s'arrachant* à l'universelle continuité de l'être en général, *se séparent* de l'Autre et sont *pour soi*. Les signes caractéristiques ne doivent pas seulement avoir un rapport essentiel avec la connaissance, mais aussi doivent contenir les déterminabilités essentielles des choses; et le système artificiel doit être conforme au système de

12. Sur cette faiblesse et cette contingence de la nature, cf. *Encyclopédie* (W., V, pp. 210-211).
13. « Die Merkmale ».

la nature même et doit exprimer seulement ce système. Ceci résulte nécessairement du concept de la raison; et l'instinct de cette raison — car c'est seulement comme instinct que la raison se comporte dans ce processus de l'observation — a atteint aussi dans ses systèmes cette unité dans laquelle les objets mêmes de cette raison sont constitués de telle façon qu'ils ont en eux une essentialité ou un *être-pour-soi* et ne sont pas seulement l'accident d'un moment ou d'un lieu. Les signes distinctifs des animaux, par exemple, sont tirés des griffes et des dents, car en fait ce n'est pas seulement la connaissance qui *distingue* par là un animal d'un autre; mais l'animal aussi se distingue et se sépare ainsi ; avec de telles armes il se maintient *pour soi* et séparé dans sa particularité de l'universel. La plante, au contraire, ne parvient pas à *l'être-pour-soi*, mais elle touche seulement les confins de l'individualité; dans ses confins où elle montre l'apparence d'une division en espèces, elle fournit donc le principe par lequel les plantes ont été distinguées entre elles. Mais ce qui se trouve à un degré moins élevé ne peut plus lui-même se distinguer d'un autre, mais se trouve perdu aussitôt qu'il entre en opposition. L'*être en repos* et l'*être en relation* entrent en conflit[14]; la chose est dans un cas quelque chose d'autre que ce qu'elle est dans l'autre, tandis qu'au contraire ce qui caractérise l'Individu c'est de se maintenir et de se conserver dans sa relation à l'égard d'autre chose. Mais ce qui n'est pas capable d'une telle conservation, et ce qui *chimiquement* devient autre que ce qu'il est *empiriquement* engendre la confusion dans la connaissance et la conduit à une contestation semblable, pour savoir si la chose doit être envisagée sous un aspect ou sous l'autre, puisque la chose elle-même n'est rien de constant, et puisqu'en elle ces aspects tombent l'un en dehors de l'autre.

Dans de tels systèmes dans lesquels s'organise ce qui reste universellement égal à soi-même, cet égal-à-soi-même a donc la signification d'être aussi bien l'égal-à-soi-même de la connaissance que des choses mêmes. Mais cette expansion des *déterminabilités restant égales*, dont chacune décrit sans être troublée tout le cours de son processus, et a la latitude de se comporter

14. La raison observante ne parvient plus ici à saisir une déterminabilité permanente; mais elle voit la déterminabilité passer dans une déterminabilité contraire; elle ne cherche plus alors les *genres*, mais les *lois*. La raison observante va donc de la description à la classification en genres et en espèces, et de la classification aux lois.

à sa guise, passe essentiellement à son tour dans son contraire, dans la confusion de ces déterminabilités; car le signe caractéristique, la déterminabilité universelle, est l'unité de moments opposés, elle est l'unité du déterminé et de l'universel en soi; cette unité doit donc se décomposer et passer dans cette opposition. Si maintenant la déterminabilité selon un côté l'emporte sur l'universel dans lequel elle a son essence; de l'autre côté cet universel conserve aussi bien sa propre domination sur elle, pousse la déterminabilité à ses limites et y mélange les différences et les essentialités. L'observation qui tenait en bel ordre ces différences et ces essentialités et croyait avoir en elles quelque chose de fixe et de solide, voit les principes chevaucher les uns sur les autres, voit se former des transitions et des confusions, voit lié ce qu'elle prenait d'abord comme absolument divisé, et divisé ce qu'elle tenait comme assemblé. En conséquence, ce ferme attachement à l'être en repos restant égal à lui-même doit ici précisément dans les déterminations les plus générales — quand, par exemple, il s'agit de savoir les signes caractéristiques essentiels de l'animal et de la plante — se voir tourmenté par des instances qui lui ravissent toute détermination, réduisent au silence l'universalité à laquelle il s'était élevé et le ramènent à une observation et à une description privées de pensée.

c) — (La découverte des lois.) — *1. (Concept et expérience de la loi.)* Cette observation se bornant à ce qui est simple ou délimitant la dispersion sensible à l'aide de l'universel, trouve donc dans son objet la *confusion* de son principe, puisque le déterminé doit, de par sa nature, se perdre dans son contraire. C'est pourquoi la raison doit plutôt progresser en abandonnant la déterminabilité inerte qui avait l'apparence de la permanence, et doit procéder à l'observation de cette déterminabilité comme elle est en vérité, ou *en tant qu'elle se rapporte à son contraire*. Les signes caractéristiques essentiels ainsi nommés sont de *calmes* déterminabilités qui, quand elles s'expriment et sont appréhendées comme *simples*, ne présentent pas ce qui constitue leur nature, nature selon laquelle elles sont des *moments* disparaissants d'un mouvement qui se replie en soi-même. Quand maintenant l'instinct de la raison en vient à rechercher la déterminabilité selon sa vraie nature qui consiste essentiellement à ne pas être pour soi, mais à passer dans l'opposé, alors il se met à la recherche de la *loi* et du *concept* de cette loi; il les recherche bien comme réalité effective dans l'*élément de l'être*; mais cette

réalité effective disparaîtra en fait devant l'instinct de la raison, et les côtés de la loi deviendront de purs moments ou des abstractions, en sorte que la loi surgit dans la nature du concept qui a détruit en soi la subsistance indifférente de la réalité effective sensible [15].

Pour la conscience observante, la *vérité de la loi* est dans l'expérience, de la même façon que l'*être sensible* est *pour elle*; cette vérité ne lui est donc pas en soi et pour soi-même. Mais si la loi n'a pas sa vérité dans le concept, alors elle est quelque chose de contingent, n'est pas une nécessité, ou en fait n'est pas une loi. Cependant le fait que la loi soit essentiellement comme concept, ne va pas contre sa présence pour l'observation, mais c'est plutôt par là qu'elle a un *être-là* nécessaire et est pour l'observation. L'universel dans *le sens de l'universalité de raison*, est aussi universel dans le sens que le concept a en lui; c'est-à-dire que cet universel se montre *pour* la conscience comme ce qui a une présence et une réalité effective, ou que le concept se présente à la manière de la choséité et de l'être sensible; — mais sans pour cela perdre sa nature et être rabaissé à la subsistance inerte ou à la succession indifférente. — Ce qui est valable universellement, vaut aussi en fait universellement; ce qui *doit* être *est* aussi en fait, et ce qui seulement *doit* être sans *être* n'a aucune vérité. C'est à juste titre que l'instinct de la raison tient ferme sur ce point et ne se laisse pas induire en erreur par ces êtres de raison qui *doivent* seulement être, et doivent avoir une vérité, comme *devoir-être*, quoiqu'on ne les rencontre dans aucune expérience, — et qu'il ne se laisse pas induire en erreur par des hypothèses non moins que par toutes les autres non-réalités impalpables d'un devoir-être perpétuel; la raison est en effet cette certitude d'avoir réalité; et ce qui n'est pas pour la conscience comme une essence active [16], c'est-à-dire ce qui ne se manifeste pas, n'est rien du tout pour la conscience.

15. Cette subsistance indifférente de la réalité sensible était encore présente dans les « déterminabilités universelles » de la classification. L'observation trouve encore ces déterminabilités dans l'expérience, mais elle en cherche maintenant les *lois;* et dans la loi la déterminabilité passe dans une déterminabilité opposée. Le *concept* de la loi constitue la nécessité de ce passage qui ne se manifeste pas d'abord dans le sensible, mais que la raison dégage du sensible par l'expérimentation.

16. « Ein Selbstwesen. » Critique du « Sollen » de Fichte, appliqué à la nature; cf. Fichte, *Bestimmung des Menschen*, Werke, éd. Medicus, III, p. 363.

Le fait que la vérité de la loi est essentiellement *réalité*, pour cette conscience qui en reste à l'observation, devient à nouveau une *opposition* à l'égard du concept et à l'égard de l'universel en soi; en d'autres termes une chose telle que sa loi n'est pas pour cette conscience une essence de la raison; elle tient, à son avis, dans la loi quelque chose d'*étranger*. Mais elle réfute son avis, en tant qu'elle ne prend pas l'universalité de la loi dans ce sens que toutes les choses sensibles *singulières* devraient lui avoir montré la manifestation de la loi, pour qu'elle puisse en affirmer la vérité. Pour établir la loi que les pierres, soulevées au-dessus de la terre et abandonnées à elles-mêmes, tombent, la conscience n'exige pas que l'épreuve ait été faite sur toutes les pierres. Elle dit bien que cela doit avoir été essayé avec bon nombre de pierres, d'où on peut ensuite conclure pour les autres *par analogie*, avec une très grande probabilité, ou même de plein droit. Cependant l'analogie ne donne aucun droit plein [17], mais en vertu de sa nature elle se réfute elle-même si souvent, qu'à vouloir conclure d'après l'analogie même, l'analogie ne permet de tirer aucune conclusion. La *probabilité* à laquelle se réduirait le résultat de l'analogie, perd, *eu égard à la vérité*, toute différence d'une plus ou moins grande probabilité; qu'elle soit aussi grande qu'elle voudra, elle n'est rien à l'égard de la vérité. Mais l'instinct de la raison accepte en fait de telles lois comme *vérité*; c'est seulement en rapport avec leur nécessité qu'il ne connaît pas, qu'il est conduit à faire cette distinction; et il rabaisse la vérité de la chose même à la probabilité pour désigner la façon imparfaite selon laquelle la vérité est présente pour la conscience, une conscience qui n'a pas encore pénétré à fond la nature du pur concept; l'universalité est en effet présente seulement comme *simple* universalité *immédiate*. Mais en même temps, en vertu de cette universalité, la loi a une vérité pour la conscience; le fait que la pierre tombe est vrai pour elle parce que la pierre est *pesante*, c'est-à-dire parce que dans la pesanteur, *en soi et pour soi*, la pierre a le rapport essentiel avec *la terre*, rapport qui s'exprime comme chute. La conscience a ainsi dans l'expérience l'être de la loi, mais elle a également cette même loi comme *concept*, et c'est seulement par l'*ensemble de ces deux circonstances* que la loi est vraie pour la conscience; elle

17. Allusion au procédé de Schelling. Cf. *Encyclopédie*, § 246 (W., V, pp. 206-207). Note de E. de Negri, t. I, p. 227.

vaut donc pour elle comme loi parce qu'elle se présente dans le phénomène et parce qu'en même temps elle est en soi-même concept[18].

2. (*L'expérimentation.*) Puisque la loi est en même temps *en soi concept*, l'instinct rationnel de cette conscience, nécessairement, mais sans savoir qu'il le veut, procède à la *purification* de la loi et de ses moments pour les élever à la forme conceptuelle. Il entreprend donc méthodiquement de faire des essais[19] (ou des expérimentations) sur la loi. Dans sa première manifestation, la loi est impure, enveloppée dans l'être sensible et singulier, et le concept qui constitue sa nature se trouve enfoui dans l'élément empirique. L'instinct rationnel, dans ses expérimentations, se met à trouver ce qui suit de telles ou telles circonstances. La loi paraît par là être plongée encore davantage dans l'être sensible, mais au contraire, cet être sensible est plutôt perdu par là même. Cette recherche a la signification intrinsèque de découvrir les *pures conditions* de la loi; ce qui n'a pas d'autre signification — même si la conscience s'exprimant ainsi devait être d'avis qu'elle dit en cela quelque chose d'autre — sinon celle d'élever tout à fait la loi à la forme conceptuelle, et d'éliminer toute adhérence *de ses moments à l'être déterminé*[20]. L'électricité négative, par exemple, qui se fit d'abord connaître comme électricité de la *résine*, et l'électricité positive qui se fit connaître comme électricité du *verre*, perdent au cours de ces expérimentations, et par elles, tout à fait cette signification et deviennent purement l'électricité *positive et négative*; chacune alors n'appartient plus à une espèce particulière de choses; et on cesse de pouvoir dire qu'il y a des corps électriques positifs et d'autres électriques négatifs. Ainsi encore la relation d'acide et de base et leur mouvement réciproque constituent une loi, dans laquelle de telles oppositions se manifestent comme corps. Mais ces choses séparées n'ont aucune réalité effective; la puissance qui les détache l'une de l'autre ne peut pas les empêcher de confluer de nouveau aussitôt dans un processus unique,

18. Il faut donc distinguer l'*être* de la Loi, sa présence sensible, et d'autre part le *concept* de la Loi, sa nécessité. Hegel a d'ailleurs examiné déjà cette distinction dans le chapitre de la Phénoménologie : l'entendement.

19. « Versuche ». Cf. le texte de Kant sur l'expérimentation en Physique, préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, traduction française de Barni, t. I, p. 19.

20. Ce qui disparaît donc, c'est le support des déterminabilites, comme support subsistant en soi.

car elles sont seulement ce rapport. Elles ne peuvent pas, comme une dent ou une griffe, rester pour soi ou être ainsi montrées. Leur essence est de passer immédiatement dans un produit neutre, et cela élève leur *être* à un être en soi supprimé, ou à un universel; et acide et base ont une vérité seulement comme universels. De même que verre et résine peuvent être aussi bien électrisés positivement que négativement, ainsi acide et base ne sont pas liés, comme propriétés, à telle ou telle *réalité effective*, mais toute chose est seulement relativement acide ou base; ce qui paraît être absolument base ou acide reçoit dans ce qu'on a nommé les synsomates[21] une signification opposée en rapport à une autre chose. — Le résultat de ces recherches supprime de cette façon les moments où les caractères animateurs, en tant que propriétés de choses déterminées, et libère les prédicats de leurs sujets. Ces prédicats viennent alors à être trouvés, comme ils sont en vérité, seulement comme des universels; en vertu de cette indépendance, il reçoivent donc le nom de *matières*, qui ne sont ni corps ni propriétés, et en effet on se garde bien de nommer corps, l'oxygène, etc., l'électricité positive et négative, la chaleur, etc.[22].

3. (*Les matières*). La *matière* (libre) n'est pas une *chose dans l'élément de l'être*, mais elle est l'être comme *universel*, ou l'être selon le mode du concept. La raison, qui est encore instinct, fait cette juste distinction sans être consciente que, par le fait d'expérimenter la loi en tout être sensible, elle supprime en cela l'être seulement sensible de la loi, et sans être consciente qu'en appréhendant les moments de cette loi comme *matières*, leur essentialité est alors devenue un universel et est énoncée dans cette expression comme un sensible non sensible, comme un être privé de corporéité et pourtant objectif.

Il faut voir maintenant quelle tournure prend pour cet instinct de la raison son résultat, et quelle nouvelle figure de son observation surgit par là. Comme vérité de cette conscience faisant des expérimentations, nous voyons la pure loi qui se libère

21. Terme employé par un chimiste, Winterl, au commencement du XIXe siècle, pour désigner des combinaisons intermédiaires entre des mélanges physiques et des combinaisons chimiques (note de Baillie, traduction anglaise de la Phénoménologie, p. 292).

22. Cette libération des prédicats de leurs sujets (qui pour Hegel a une signification conceptuelle) correspond en physique au passage de la conception empirique des corps à celle des « matières libres ». Ce passage a déjà été étudié par Hegel dans le chapitre de la Phénoménologie sur la « perception ».

de l'être sensible, nous voyons cette loi comme *concept* qui est présent dans l'être sensible, et pourtant est délié de cet être sensible et se meut en lui d'une façon indépendante, qui enfoui dans l'être sensible, en reste libre et est concept *simple*[23]. Ce qui, en vérité, est le *résultat et l'essence*, surgit lui-même maintenant pour cette conscience, mais comme *objet*; et puisque cet objet n'est justement pas pour elle *résultat* et est sans son rapport avec le mouvement précédent, alors il surgit comme une *espèce particulière* d'objet, et la relation de la conscience à son égard prend la forme d'un autre genre d'observation.

II. (Observation de l'organique.) A. (Sa détermination générale.) Un objet tel qu'il a en lui le processus de la *simplicité*[24] du concept, est l'*organique*. L'organique est cette absolue fluidité en laquelle la déterminabilité par laquelle il serait seulement *pour un autre*, est dissoute et résolue. La chose inorganique a pour essence la déterminabilité; c'est pourquoi c'est seulement avec une autre chose qu'elle constitue la totalité des moments du concept, et c'est pourquoi elle est perdue en entrant dans le mouvement; au contraire dans l'essence organique toutes les déterminabilités au moyen desquelles elle est ouverte pour un autre, sont reliées entre elles sous le contrôle de l'unité organique et simple; aucune d'elles n'émerge comme essentielle en se rapportant librement à autre chose, et l'organique se maintient donc dans son rapport même[25].

1. (*L'organique et les éléments.*) Les *termes de la loi* à l'observation de laquelle procède ici l'instinct de la raison sont en premier lieu, comme cela résulte de cette détermination, la *nature*

23. Dialectique ordinaire dans la Phénoménologie. La conscience s'élève à la loi, puis au concept de la loi, mais trouve ce concept comme un *nouveau genre d'objets*. Le concept simple est l'unité des déterminabilités, il exprime la nécessité et le passage d'une déterminabilité dans l'autre. Cette nécessité comme présence sensible est l'*être organique*.

24. Dans la loi empirique, on considère surtout les déterminabilités distinctes qui sont *l'une pour l'autre*. Maintenant on considère *leur réflexion dans l'unité*. Un être réfléchi ainsi en soi-même est un être organique.

25. Caractère général de l'*organique*; par opposition à l'inorganique, il est ce qui se *conserve lui-même*, soit comme *individu*, soit comme *genre*, dans son rapport à autre chose. Il y a donc bien rapport et mouvement, mais il y a en même temps *réflexion* en soi-même et conservation de soi. L'être inorganique est toujours en dehors de lui-même, l'être organique est en lui-même. Cf. Kant, *Critique du Jugement*, traduction française Gibelin, p. 193 : « Un produit organisé de la nature est un produit où tout est fin et moyen réciproquement. » Cf. encore p. 189 : « Un arbre se reproduit aussi comme individu..., etc. »

organique et la nature *inorganique* dans leur rapport mutuel. La nature inorganique est proprement pour l'organique la liberté des déterminabilités *détachées*, liberté opposée au *concept simple* de la nature organique. Dans ces déterminabilités est dissoute la nature individuelle qui, *en même temps*, se sépare de leur continuité et *est pour soi*. Air, eau, terre, les zones et les climats, sont de tels éléments universels qui constituent l'essence simple et indéterminée des individualités et au sein desquels celles-ci sont en même temps réfléchies en elles-mêmes. Ni l'individualité ni l'être des éléments ne sont complètement en soi et pour soi; mais dans la liberté indépendante dans laquelle ils émergent pour l'observation l'un en face de l'autre, *ils se rapportent* en même temps *essentiellement* l'un à l'autre, en sorte cependant que c'est l'indépendance et l'indifférence mutuelle des deux termes qui sont le fait prédominant et qui passent seulement en partie dans l'abstraction. Ici donc la loi se présente comme le rapport d'un élément avec le processus de formation de l'organique; l'organique a une première fois l'être des éléments en face de lui, et le représente une autre fois en sa propre réflexion organique. Mais des *lois* comme celle-ci : les animaux qui appartiennent à l'air sont de la nature des oiseaux, ceux qui appartiennent à l'eau sont de la nature des poissons, les animaux des régions arctiques ont le poil épais, etc., montrent tout de suite une pauvreté qui ne correspond pas à la multiple variété organique[26]. Outre ce fait que la liberté organique sait encore soustraire ses formes à ces déterminations, et offre nécessairement des exceptions sous tous les rapports à de telles lois ou règles comme on voudra les nommer, un tel mode de détermination reste si superficiel pour les animaux mêmes qui tombent sous le coup de ces lois que l'expression de la nécessité de ces lois ne peut pas ne pas être également superficielle et ne nous conduit pas plus loin que la *grande influence* (du milieu); par quoi on ne sait pas ce qui appartient proprement à cette influence et ce qui ne lui appartient pas. Des rapports de ce genre entre l'organique et l'être des éléments ne doivent donc pas en fait être nommés *des lois*, car, comme nous l'avons indiqué,

26. On ne peut pas établir de rapports nécessaires entre l'animal et l'élément dans lequel il vit; on peut seulement parler d'une grande influence, ou établir une téléologie arbitraire; ceci, contre Schelling qui soutenait une sorte de correspondance empirico-métaphysique entre l'*organique* et l'*inorganique* (note de E. de Negri, t. I, p. 234).

pour une part un tel rapport selon son contenu n'épuise pas tout le champ de l'organique, et pour une autre part les moments du rapport restent encore mutuellement indifférents et n'expriment aucune nécessité. Dans le concept de l'acide se trouve le *concept* de la base, comme dans le concept de l'électricité positive celui de l'électricité négative, mais pour autant qu'on peut juxtaposer en fait le poil épais et les régions arctiques ou la structure des poissons et l'eau, la structure des oiseaux et l'air, toutefois dans le concept des régions arctiques ne se trouve pas impliqué celui du poil épais, dans le concept de la mer celui de la structure des poissons, dans le concept de l'air celui de la structure des oiseaux. En vertu de cette liberté des deux termes *il y a* aussi des animaux terrestres qui ont les caractères essentiels d'un oiseau, d'un poisson, etc. La nécessité, puisqu'elle ne peut plus être conçue comme nécessité intérieure de l'essence, cesse aussi d'avoir un être-là sensible et ne peut plus être observée dans la réalité effective, mais elle est *sortie hors* de cette réalité; ne se trouvant plus ainsi dans l'essence réelle même, elle est ce qu'on nomme un rapport téléologique, un rapport qui est *extérieur* aux termes rapportés l'un à l'autre, et est donc plutôt le contraire d'une loi. Elle est la pensée tout à fait libérée de la nécessité de la nature, qui abandonne cette nature nécessaire, et se meut pour soi au-dessus d'elle.

2. (*Le concept de but tel que l'appréhende l'instinct de la raison.*) Le rapport précédemment envisagé de l'organique avec la nature des éléments n'exprime pas l'essence de l'organique même; mais cette essence est au contraire contenue dans le *concept de but*. Cependant, pour cette conscience observante, ce concept ne constitue pas l'essence propre de l'organique, mais il tombe pour elle en dehors de l'*essence* et est alors seulement ce rapport extérieur *téléologique*[27]. Mais d'après la façon dont l'organique a été déterminé il est lui-même en fait le but réel, car puisqu'il se *conserve soi-même* dans son rapport à autre chose, il est justement cette essence naturelle dans laquelle la nature se réfléchit dans le concept, et les moments posés dans la nécessité l'un en dehors de l'autre, les moments de la cause et de l'ef-

27. La finalité est bien l'essence de l'organique, mais la raison observante ne peut saisir cette finalité immanente; elle s'engage alors dans une distinction qui n'en est pas une, et sépare la *finalité même* de l'*être organique réel.* Hegel pense ici à la *Critique du Jugement* de Kant. — Le concept de but est le *concept* même réalisé dans la Nature, mais l'instinct de la raison ne le reconnaît pas.

fet, de l'actif et du passif, sont ici réunis et contractés en une unité; de cette façon nous n'avons pas ici quelque chose qui émerge seulement comme *résultat* de la nécessité, mais encore parce que ce quelque chose qui émerge est retourné en soi-même, ce qui vient en dernier ou le résultat est aussi bien le *premier* terme qui commence le mouvement et se présente à soi-même comme le *but* qu'il actualise effectivement. L'organique ne produit pas quelque chose, mais *il ne fait que se conserver soi-même*, ou ce qui vient à être produit est aussi bien déjà présent qu'il est produit [28].

Nous devons examiner de plus près cette détermination, comme elle est en soi, et comme elle est pour l'instinct de la raison, pour apercevoir comment cet instinct se retrouve lui-même ici, mais ne se reconnaît pas lui-même dans ce qu'il trouve. Le concept de but donc, auquel la raison observante s'élève, de même que l'effectivement réel est à cette raison concept *conscient*, est aussi bien présent comme un *effectivement réel*, et n'est pas seulement un *rapport extérieur* de cet effectivement réel, mais son *essence*. Cet effectivement réel, qui est lui-même un but, se rapporte conformément à un but, à autre chose, ce qui signifie que son rapport est un rapport contingent, *eu égard à ce que sont les deux termes immédiatement*; immédiatement les deux termes sont mutuellement indépendants et indifférents. Mais l'essence de leur rapport est quelque chose de différent de ce qu'ils paraissent être, et leur opération a un autre sens que celui qu'elle a *immédiatement* pour la perception sensible; la nécessité est cachée dans ce qui arrive et se montre seulement à la *fin*, mais en sorte que cette fin montre justement que cette nécessité a été aussi le commencement. Mais la fin montre cette priorité d'elle-même par ce fait que, par le changement actualisé dans l'opération, rien d'autre n'est résulté que ce qui était déjà. Ou, si nous partons du commencement, celui-ci dans sa fin ou dans le résultat de son opération ne fait pas autre chose que re-

28. Dans l'organique « la nature se réfléchit dans le concept », et les moments distincts de la nécessité — cause, effet, agent, patient — sont posés dans leur identité concrète; en d'autres termes, cette nécessité n'est plus extérieure, elle est réfléchie en soi ou est *concept*. Cf. *Logique*, W.; V, p. 390. « On peut dire de l'activité téléologique qu'en elle la fin est le commencement, la conséquence est la raison d'être, l'effet est la cause, qu'elle est un devenir du devenu, qu'en elle vient à l'existence ce qui déjà existe..., etc. » Hegel rapproche cette conception de la finalité de celle d'Aristote, comme on l'a vu dans la préface de la Phénoménologie.

tourner en soi-même; le commencement se montre donc par là d'une nature telle qu'il a *soi-même* pour sa fin; ainsi comme commencement il est déjà retourné en soi-même, c'est-à-dire qu'il est en soi et pour soi-même. Ce qu'il atteint donc à travers le mouvement de son opération c'est *lui-même*, et le fait qu'il s'atteint seulement soi-même est son *sentiment de soi*. Avec cela est bien présente la différence de *ce qu'il est* et de *ce qu'il cherche*, mais c'est là seulement *l'apparence d'une différence*; et ainsi il est concept en lui-même[29].

Mais la *conscience de soi* est constituée de la même façon : elle se distingue soi-même de soi-même de telle façon qu'en même temps aucune différence n'en ressort. Elle ne trouve donc dans l'observation de la nature organique rien d'autre que cette essence; elle se trouve comme une chose, *comme une vie*; mais elle fait encore une différence entre ce qu'elle est elle-même et ce qu'elle a trouvé, différence cependant qui n'est pas une différence. Comme l'instinct de l'animal cherche la nourriture et la consomme, sans produire par là rien d'autre de soi, ainsi l'instinct de la raison trouve aussi dans sa recherche seulement la raison elle-même. L'animal termine avec le sentiment de soi, tandis que l'instinct de la raison est en même temps *conscience de soi*; seulement parce qu'il est seulement instinct, il est mis d'un côté en face de la conscience et a en elle son opposition. Sa satisfaction est donc scindée par le fait de cette opposition; il se trouve bien soi-même, c'est-à-dire le but, et il trouve également ce but comme *chose*. Mais en premier lieu, le but tombe pour lui *en dehors de la chose* qui se présente comme but; et en second lieu ce but comme but est en même temps objectif, et ainsi à cet instinct il ne tombe pas en lui comme conscience, mais tombe dans un autre entendement[30].

29. Le commencement est *but* en lui-même. Pour la perception sensible, « la nécessité est cachée dans ce qui arrive », c'est-à-dire que le rapport de l'être organique à son milieu, par exemple, a une signification immédiate distincte de sa vraie signification. L'être vivant se produit lui-même, mais cela ne se révèle à l'*observation* qu'à la fin du processus.

30. Dans la *Vie*, la conscience de soi se trouve elle-même *réalisée* ; mais étant conscience, c'est-à-dire opposition du sujet et de l'objet, elle distingue le but de la chose qu'elle trouve, ou encore elle distingue le but comme objectif, d'elle-même, et projette cette finalité dans un autre entendement; allusion explicite à Kant, à sa conception du Jugement réfléchissant et non déterminant. Cf. Kant, *Critique du Jugement*, traduction française de Gibelin, p. 218. Sur la différence de la conscience de soi et de la vie, cf. le début de l'étude sur la conscience de soi dans la Phénoménologie.

Considérée de plus près, cette détermination d'être *but en elle-même* se trouve aussi bien dans le concept de la chose; la chose se conserve soi-même ou se maintient; ce qui signifie que c'est en même temps sa nature de cacher la nécessité et de présenter cette nécessité sous la forme d'un rapport *contingent*; en effet, sa liberté ou son *être-pour-soi* consiste justement à se comporter à l'égard de son nécessaire comme si ce nécessaire était quelque chose d'indifférent; la chose se présente ainsi elle-même comme une chose de telle nature que son concept tombe en dehors de son être. Pareillement la raison a la nécessité d'intuitionner son propre concept comme s'il tombait en dehors d'elle, de l'intuitionner donc comme *chose*, chose de telle nature que la raison est *indifférente* à son égard, et que cette chose même réciproquement est *indifférente* à l'égard de la raison et de son propre concept. Comme instinct la raison en reste encore à l'intérieur de cet *être* ou de cette *condition d'indifférence*; et la chose qui exprime le concept reste à cet instinct un autre que ce concept même, le concept un autre que la chose[31]. Ainsi pour la raison, la chose organique est *but* en elle-même, seulement en ce sens que la nécessité se présentant comme cachée dans l'opération de la chose (car l'activité opérante s'y comporte comme un être-pour-soi indifférent), tombe en dehors de l'organique même. — Mais puisque l'organique, comme but en lui-même, ne peut se comporter autrement que comme tel, ainsi le fait qu'il est but en lui-même se manifeste aussi et a une présence sensible; et c'est bien ainsi qu'il vient à être observé. L'organique se montre comme ce qui *se maintient soi-même* et comme *ce qui retourne* et *est retourné en soi-même*. Mais dans cet être la conscience observante ne reconnaît pas le concept de but, ou ne sait pas que le concept de but ne se trouve pas quelque part ailleurs dans un entendement, mais proprement ici même existe et est comme une chose. Entre le concept de but et l'être-pour-soi, le maintien de soi, elle fait une différence qui n'est aucunement différence. Que ce ne soit pas une différence, cela n'est pas pour la conscience; mais ce qui est pour elle, c'est une opération qui se manifeste comme contingente et indifférente à l'égard de ce qui est produit par elle, et c'est l'unité qui rassemble

31. L'*instinct* de la raison ne peut donc pas vraiment trouver la chose comme concept et le concept comme chose.

pourtant ces deux moments, mais à la conscience cette opération et ce but paraissent tomber l'un en dehors de l'autre[32].

3. (*L'activité propre de l'organique, son intérieur et son extérieur.*) Ce qui de ce point de vue échoit à l'organique lui-même, c'est l'opération intermédiaire entre le point d'origine et le point final, en tant que cette opération a en elle le caractère de la singularité. Mais l'opération, en tant qu'elle a le caractère de l'universalité, et en tant que la force opérante est posée dans son égalité avec ce qui est produit par elle, ou l'opération qui comme telle est conforme à un but, n'échoirait pas à l'organique. Cette opération singulière, qui n'est que moyen, passe du fait de sa singularité, sous la détermination d'une nécessité entièrement singulière ou contingente. Ce que l'organique fait pour le maintien de soi-même comme individu ou de soi-même comme genre, est donc selon ce contenu immédiat tout à fait sans loi, car l'universel et le concept tombent en dehors de lui. Son opération serait en conséquence un fonctionnement vide sans contenu en lui-même; ce ne serait pas même le fonctionnement d'une machine, car cette dernière a un but, et son fonctionnement a ainsi un contenu déterminé. Abandonné alors de l'universel ce fonctionnement serait l'activité seulement d'un étant *comme étant*, c'est-à-dire serait une activité sans réflexion en soi-même, telle que peut l'être celle d'un acide ou d'une base : un fonctionnement qui ne pourrait se détacher de son être-là immédiat, et ne pourrait pas non plus abandonner cet être-là qui se trouve perdu dans le rapport avec son opposé, et pourrait cependant se conserver soi-même. Mais l'être dont le fonctionnement est le fonctionnement ici considéré, est posé comme une chose telle qu'elle *se maintient* dans son rapport avec son opposé; l'*activité* comme telle n'est rien que la pure forme, privée d'essence, de son être-pour-soi, et la substance de cette activité, substance qui n'est pas seulement être déterminé, mais qui est l'universel, ou son *but*, ne tombe pas en dehors d'elle; cette activité est activité qui, en elle-même, retourne en soi-même, sans y être reconduite par quelque chose d'étranger.

32. L'instinct de la raison distingue donc la *finalité* (ou le concept) et l'*opération* de l'être organique; mais dans ce cas la finalité est sans réalité effective, et l'opération réelle est purement contingente. Dans le paragraphe suivant, ces deux moments vont se présenter comme l'*intérieur* et l'*extérieur* de l'organique.

Mais cette unité de l'universalité et de l'activité n'est pas pour cette conscience *observante*, parce que cette unité est essentiellement le mouvement intérieur de l'organique et peut seulement être appréhendée comme concept; or l'observation cherche seulement les moments dans la forme de l'*être et de la permanence;* et puisque la totalité organique consiste essentiellement à ne pas avoir en elle, et à ne pas laisser trouver en elle les moments sous cette forme statique, la conscience transforme l'opposition en une opposition telle qu'elle soit conforme à son point de vue[33].

De cette façon l'essence organique se produit pour l'observation comme un rapport de deux moments *solides et fixes* dans l'élément de l'être : — opposition dont les deux termes paraissent d'une part être donnés à la conscience dans l'observation, mais d'autre part expriment, selon leur contenu, l'opposition entre le *concept organique de but* et la *réalité effective*; — mais, le concept comme tel étant aboli, tout cela est présenté d'une façon obscure et superficielle, la pensée y est rabaissée au plan de la représentation. C'est ainsi que nous voyons que c'est à peu près le premier terme qui est visé quand on parle de l'*intérieur*, l'autre quand on parle de l'*extérieur;* et leur rapport engendre la loi selon laquelle l'*extérieur est l'expression de l'intérieur.*

Considérons de plus près cet intérieur, son opposé et leur rapport mutuel; en premier lieu il en résulte que les deux côtés de la loi ne sont pas entendus ici comme dans le cas des lois précédentes où les côtés de la loi, comme choses indépendantes, se manifestaient chacun comme un corps spécial; et il en résulte en second lieu que ces côtés de la loi ne sont plus tels que l'universel devrait avoir son existence quelque part ailleurs *en dehors de l'étant.* Au contraire l'essence organique est ici posée à la base comme indivisée en général, comme contenu de l'extérieur et de l'intérieur, et pour les deux identique. L'opposi-

33. Ce qui caractérise l'observation, c'est de ne pouvoir trouver les moments du concept que comme des *déterminabilités permanentes.* L'observation ne peut concevoir le *pur passage* d'un moment à l'autre; c'est pourquoi elle va ici transformer l'opposition du but organique et de la réalité effective en une opposition de termes statiques, fixés dans l'élément de l'être : l'opposition de l'*intérieur* et de l'*extérieur*; mais la nature même de cette opposition répugne à cette permanence et à cette distinction des termes; d'où la nouvelle expérience que va faire la conscience observante.

tion est ainsi désormais une opposition purement formelle, dont les côtés réels ont pour essence le même en-soi ; mais en même temps puisque l'intérieur et l'extérieur sont aussi des réalités opposées, et sont chacun un être divers pour l'observation, ils paraissent à l'observation avoir chacun un contenu particulier. Mais ce contenu particulier, puisqu'il est la même substance ou la même unité organique, peut en fait être seulement une forme diverse de cette unité; et c'est ce qui est signifié par la conscience observante quand elle dit que l'extérieur est seulement *expression* de l'intérieur[34]. — Dans le concept de but nous avons vu ces mêmes déterminations de la relation, c'est-à-dire l'indépendance indifférente des termes divers et dans cette indépendance leur unité dans laquelle ils disparaissent.

B. (La figure de l'organique.) — *1. (Les propriétés et les systèmes organiques.)* Il faut maintenant examiner quelle *figure* l'intérieur et l'extérieur ont dans leur être. L'intérieur, en tant que tel, doit avoir un être extérieur et une figure aussi bien que l'extérieur en tant que tel ; l'intérieur, en effet, est lui-même objet, ou il est lui-même posé comme étant et comme présent pour l'observation.

La substance organique, comme substance *interne*, est l'âme *simple*, le pur *concept de but* ou l'*universel* qui dans sa subdivision reste aussi bien universelle fluidité, et par là se manifeste dans son *être* comme l'*opération* ou le *mouvement* de la réalité effective qui est *en train de disparaître;* tandis qu'au contraire l'*extérieur*, opposé à cet intérieur étant, subsiste dans l'être *calme* de l'organique. La loi, comme rapport de cet intérieur avec cet extérieur, exprime ainsi son contenu, une première fois dans la présentation des *moments* universels ou des *essentialités simples*, et une autre fois dans la présentation de l'essentialité effectivement actualisée ou de la *figure*. Ces premières propriétés organiques simples sont, pour les nommer ainsi, *sensibilité*, *irritabilité* et *reproduction*. Ces propriétés, du moins les deux premières, paraissent en vérité ne pas se rapporter à l'organisme en général, mais seulement à l'organisme animal. L'organisme végétal exprime effectivement seulement le concept simple de l'or-

34. Cette forme nouvelle de loi est donc tout à fait différente de la forme des lois précédentes; sans doute l'observation distingue et réalise dans l'élément de l'être l'intérieur et l'extérieur, mais elle pense en même temps leur identité; et cette forme nouvelle de rapport se manifeste par le terme d'*expression*.

ganisme qui ne *développe pas* ses moments; c'est pourquoi, en les considérant en tant qu'ils doivent être pour l'observation, nous devons nous en tenir à l'organisme qui présente l'être-là développé de tous ces moments[35].

En ce qui concerne ces moments, ils résultent immédiatement du concept d'un être dont la fin est soi-même. — La ***sensibilité***, en effet, exprime en général le concept simple de la réflexion organique en soi-même, ou l'universelle fluidité de ce concept, mais l'*irritabilité* exprime l'élasticité organique; la capacité de se comporter en même temps dans la réflexion comme *réagissant*; cette irritabilité exprime en outre, en contraste avec la passivité précédente de l'être-en-soi-même, l'actualisation, dans laquelle cet être-pour-soi abstrait est un être *pour autre chose*. La *reproduction* cependant est l'action de cet organisme *total* réfléchi en soi-même, est son activité comme but en soi ou comme *genre*, activité dans laquelle donc l'individu se repousse soi-même de soi-même, ou bien reproduit en les engendrant ses parties organiques, ou bien reproduit l'individu tout entier. Prise dans la signification de la conservation de soi-même *en général*, la reproduction exprime le concept formel de l'organique ou la sensibilité; mais elle est à proprement parler le concept organique réel, ou *le tout* qui retourne en soi-même, ou bien comme individu par la procréation des parties singulières de lui-même, ou bien comme genre par la procréation d'individus distincts.

L'autre signification de ces éléments organiques en tant qu'ils sont pris précisément comme l'*extérieur*, est le mode de leur *figuration*. Dans ce mode ils sont présents comme des parties

35. Sur la différence entre l'organisme végétal qui exprime seulement le *concept simple* de l'Organique, et l'organisme animal qui présente le *développement explicite* de ce concept, cf. par exemple *Realphilosophie d'Iena*, W, XX, p. 122.

36. « *Selbstzweck* ». Avec l'organique, nous trouvons dans la nature le concept réalisé, l'être qui a soi-même pour fin. Les moments de ce concept sont la *sensibilité* ou la réflexion en soi-même, l'*irritabilité* ou la réaction organique. Enfin l'unité concrète ou dialectique de ces moments est la *reproduction*, c'est-à-dire l'*autofinalité* développée, l'organique qui se comporte avec lui-même comme avec un autre, et se reproduit lui-même (processus du genre). Cf. *Realphilosophie* de 1805-6, W., XX, p. 142. D'une façon générale, on trouve dans ces cours d'Iéna tout ce qu'étudie ici Hegel (*L'organique et les éléments*, p. 127; *Les moments de l'organique*, p. 142...). Mais dans ce cours il s'agissait d'une philosophie de la nature développée pour elle-même ici il s'agit seulement d'une Phénoménologie du savoir.

effectivement réelles, mais en même temps aussi comme parties universelles, ou comme *systèmes* organiques; la sensibilité est alors entendue en gros comme système nerveux, l'irritabilité comme système musculaire, la reproduction comme ensemble des organes de la conservation de l'individu et de l'espèce.

Les lois caractéristiques de l'organique concernent d'après cela une relation des moments organiques dans leur double signification, celles d'être tantôt une *partie de la figuration* organique, tantôt une déterminabilité *fluide et universelle*, qui se répand dans tous ces systèmes et les pénètre tous. Dans l'expression d'une telle loi, une sensibilité déterminée par exemple, comme moment de l'*organisme total*, aurait son expression dans un système nerveux d'une constitution déterminée, ou elle serait aussi liée à une *reproduction* déterminée des parties organiques de l'individu, ou à une reproduction déterminée de l'individu total, etc... — Les deux côtés d'une telle loi peuvent être *observés*. L'*extérieur* est selon son concept l'*être pour un autre;* la sensibilité a par exemple dans le *système sensible* son mode d'actualisation immédiate; et, comme *propriété universelle*, dans ses *extériorisations*, elle est également quelque chose d'objectif. Le côté qui est nommé l'*intérieur* a son côté *extérieur propre*, qui est distinct de ce qui est nommé dans le tout l'*extérieur*[37].

Ces deux côtés d'une loi organique seraient donc observables, mais non toutefois les lois de leur rapport; l'observation ne parvient pas à ces lois non pas parce que, *comme observation*, elle aurait la vue trop courte, ou parce que, au lieu de procéder empiriquement, on devrait ici partir de l'idée, — de telles lois, en effet, si elles étaient quelque chose de réel devraient en fait être effectivement présentes et donc observables — mais si elle n'y parvient pas, c'est plutôt parce que la pensée de lois de cette sorte se démontre n'avoir aucune vérité[38].

37. L'*extérieur* est le *corps* (la forme organique) et les systèmes que l'anatomie découvre en lui; l'*Intérieur* est constitué par ces fonctions universelles (sensibilité, irritabilité, reproduction) qui sont des moments du concept. Ces fonctions ont une manifestation propre distincte de l'*extérieur*, par exemple dans le comportement global d'un organisme, et ont d'autre part une figure extérieure dans les systèmes, comme le système nerveux ou le système musculaire.

38. Hegel indique ici le résultat de la dialectique qui va suivre. La loi « l'extérieur exprime l'intérieur » n'est plus une Loi. La raison dépasse ici la *Loi*, et saisit seulement la *pensée* de la Loi.

2. (*Les moments de l'intérieur dans leur relation mutuelle.*) Aurait donc la valeur d'une loi la relation selon laquelle la propriété organique universelle se serait faite chose dans un système organique, et aurait dans ce système son empreinte. Ainsi donc la propriété et la chose seraient la même essence, une première fois présente comme moment universel, une autre fois présente comme chose. Mais, d'autre part, le côté de l'intérieur pris pour soi est lui-même une relation de plusieurs côtés entre eux[39], et ainsi s'offre d'abord la pensée d'une loi comme rapport des activités ou propriétés organiques universelles les unes avec les autres. Qu'une telle loi soit possible, cela doit se décider d'après la nature d'une telle propriété. Or, en partie, une telle propriété, comme fluidité universelle, n'est pas quelque chose de délimité à la manière d'une chose, se tenant enfermée dans le cadre d'un être-là qui devrait constituer sa figure; mais la sensibilité outrepasse le système nerveux et pénètre tous les autres systèmes de l'organisme; — en partie cette propriété est *moment universel*, qui est essentiellement inséparé et inséparable de la réaction ou irritabilité, et de la reproduction. En effet comme réflexion en soi-même, la sensibilité a déjà la réaction en elle. Le fait d'être seulement réfléchi en soi-même est passivité, ou être-mort, et n'est pas sensibilité; pareillement l'action, qui est la même chose que la réaction, n'est plus en rien irritabilité quand la réflexion en soi-même lui fait défaut. La réflexion dans l'action ou dans la réaction, et l'action ou la réaction dans la réflexion, sont justement ce dont l'unité constitue l'organique, unité qui a la même signification que la reproduction organique. Il découle de cela que dans chaque mode de la réalité effective organique doit être présent un même degré de sensibilité et d'irritabilité (quand nous considérons d'abord la relation mutuelle

39. Hegel va critiquer ici la relation établie par *Kielmeyer* entre les forces organiques « Sensibilité et irritabilité varient en raison inverse ». Schelling avait particulièrement utilisé cette relation des forces organiques dans sa philosophie de la nature; et Hegel lui-même avait utilisé cette loi. Dans la *Realphilosophie* d'Iéna, il avait établi l'analogie suivante : « Sensibilité = fonction théorétique, Irritabilité = fonction pratique, reproduction = reconnaissance mutuelle des consciences de soi. » Mais l'*observation* réduit ces moments du concept *qualitativement distincts* à des propriétés sensibles, et établit alors une relation quantitative qui n'est qu'une *tautologie*. L'erreur de l'observation est de substituer à la différence qualitative des moments du concept, une différence sans pensée, une différence quantitative. L'unité dialectique de l'organique n'est plus alors pensée.

de la sensibilité et de l'irritabilité); il en découle qu'un phénomène organique peut être aussi bien appréhendé et déterminé, ou si l'on veut, expliqué, selon l'une que selon l'autre. Ce que l'un prend pour une sensibilité élevée peut aussi bien être considéré par un autre comme une irritabilité élevée, et comme une irritabilité de même degré. Si on les nomme des *facteurs*, et si cela ne doit pas être un mot vide de sens, c'est alors qu'on exprime par là que ce sont des *moments* de concept, et donc que l'objet réel dont ce concept constitue l'essence, les a en lui de façon égale; et si un tel objet, sous un point de vue, est déterminé comme très sensible, on doit l'énoncer aussi sous l'autre comme également irritable[40].

Si la sensibilité et l'irritabilité sont distinguées comme cela est nécessaire, alors elles sont distinguées conceptuellement, et leur opposition est *qualitative*. Mais quand, outre cette vraie distinction, elles sont aussi posées comme diverses, en tant que dans l'élément de l'être et pour la représentation, de façon à pouvoir être les termes d'une loi, alors cette diversité se manifeste d'une façon *quantitative*[41]. Leur opposition qualitative caractéristique entre ainsi dans la *grandeur*; et prennent alors naissance des lois de l'espèce de celle selon laquelle sensibilité et irritabilité varient en raison inverse de leur grandeur, de sorte que quand l'une croît, l'autre diminue; ou pour mieux dire, en prenant directement la grandeur même pour contenu, que la grandeur de quelque chose augmente quand sa petitesse diminue[42]. — Mais si un contenu déterminé vient à être assigné à cette loi, par exemple : la grandeur d'une cavité augmente d'autant plus que diminue la matière qui la remplit, alors cette

40. Irritabilité et Sensibilité n'ont pas de *subsistance* distincte, ils sont des moments du concept, du *tout organique*.

41. Toute la critique d'une philosophie *quantitative* de la Nature est ici une critique de *Schelling*, qui, incapable de penser dialectiquement les oppositions qualitatives, les engloutit dans une unité sans différence et ne parvient qu'à des différences de « *puissances* », différences indifférentes ou quantitatives. Hegel, qui avait emprunté la terminologie de Schelling (puissance, indifférence, identité, etc.) dans ses premiers travaux d'Iéna (en particulier le *System der Sittlichkeit*), lui substitue une terminologie propre. La critique de la Catégorie de quantité dans la Logique d'Iéna (*Jenenser Logik*, Meiner, 1923) est déjà une critique de la Philosophie de Schelling.

42. Le long texte qui suit veut montrer que la loi de Kielmeyer reprise par Schelling n'est qu'une *tautologie*, un jeu *formel*, qui a perdu de vue le contenu *qualitatif* dont il s'agit, d'où les exemples empruntés à d'autres contenus, et l'ironie un peu lourde de toute cette critique.

relation inverse peut aussi bien être transformée en une relation directe et être déterminée ainsi : la grandeur de la cavité augmente en proportion directe de la matière extraite; — une proposition *tautologique*, qu'elle soit exprimée comme relation directe ou inverse, et qui, dans son expression particulière affirme seulement qu'une grandeur augmente quand cette grandeur augmente. Comme la cavité, et la matière qui la remplit et en est extraite sont qualitativement opposées, mais comme le réel de ces deux termes et leur grandeur déterminée sont dans tous les deux absolument identiques, et comme aussi bien accroissement de grandeur et diminution de petitesse sont la même chose, en sorte que leur opposition vide de signification aboutit à une tautologie, ainsi les moments organiques sont également inséparables dans leur réalité et dans leur grandeur qui est la grandeur de cette même réalité; l'un de ces moments diminue seulement avec l'autre, car l'un d'entre eux n'a de signification qu'en tant que l'autre est présent; ou plutôt il est indifférent de considérer un phénomène organique comme irritabilité ou comme sensibilité, et indifférent soit en général, soit en parlant de sa grandeur. Il est également indifférent d'exprimer l'augmentation d'une cavité comme augmentation de la cavité comme vide, ou comme augmentation de la matière qui en est extraite. Ainsi encore un nombre, trois par exemple, demeure également grand soit que je le désigne positivement, soit que je le désigne négativement; et si je l'augmente de trois à quatre, alors le positif comme le négatif est devenu quatre; — de même dans un aimant le pôle sud a exactement la même force que son pôle nord, ou une électricité positive proprement la même force que son électricité négative, ou l'acide que la base sur laquelle il agit. Une telle grandeur, comme ce trois ou cet aimant, etc..., est un *être-là* organique; et c'est cet être-là qui est augmenté ou diminué; et si cet être-là est augmenté, ses deux *facteurs* sont augmentés, comme les deux pôles d'un aimant, ou comme les deux électricités quand l'aimant, etc..., est renforcé. — Les deux facteurs peuvent aussi peu être divers en *intension* qu'en *extension*; que l'un ne puisse diminuer en extension en augmentant par contre en intension, tandis que l'autre inversement devrait diminuer en intension et s'accroître par contre en extension; cela tombe, en effet, sous ce même concept d'opposition vide; l'intension réelle est absolument aussi grande que l'extension et vice versa.

Comme cela est clair, dans cette manière de légiférer il arrive d'abord que l'irritabilité et la sensibilité constituent l'opposition organique déterminée; mais ce contenu qualitatif se perd, et l'opposition s'égare dans l'opposition formelle de l'augmentation et de la diminution de la grandeur ou dans celle de l'intension et de l'extension diverses, — opposition qui n'a plus rien à voir avec la nature de la sensibilité et de l'irritabilité et ne l'exprime plus. Alors un tel jeu vide n'est plus lié aux moments organiques, mais peut être poussé au-delà de toutes limites, et repose en général sur l'ignorance de la nature logique de ces oppositions.

Enfin, si au lieu de la sensibilité et de l'irritabilité on considère la reproduction en rapport avec l'un ou l'autre de ces moments, alors on manque même de l'occasion pour former de telles lois; car la reproduction ne se trouve pas en opposition à ces moments, comme ils se trouvent en opposition entre eux; et puisque la formation de telles lois repose sur cette opposition, ici vient à manquer même l'apparence pour cette formation.

Cette manière de légiférer qu'on vient de considérer implique les différences de l'organisme prises dans le sens des moments du *concept* de l'organisme, et strictement parlant ce devrait être là une législation *a priori*. Mais elle implique essentiellement cette pensée que ces différences ont la signification de *données présentes*, et que la conscience qui ne fait qu'observer doit s'en tenir sans plus à leur être-là[43]. La réalité effective organique a nécessairement en elle une opposition telle que son concept l'exprime et qui peut être déterminée comme l'opposition de l'irritabilité et de la sensibilité, tandis que ces moments se manifestent de nouveau tous les deux comme distincts de la reproduction. — L'*extériorité* dans laquelle les moments du concept organique sont considérés ici, est l'*immédiate et particulière extériorité de l'intérieur*, et n'est pas encore l'extérieur qui est tel dans le tout, et est *figure* et par rapport auquel il faudra considérer l'intérieur.

Mais si on appréhende l'opposition des moments comme elle

43. L'attitude de l'*observation* suppose la *fixité* dans l'élément de l'être de ce qui est observé. L'observation, pourrait-on dire, ne peut saisir le *devenir même*, le passage d'une déterminabilité à une autre; elle cherche des déterminabilités subsistantes.

est dans l'être-là, alors sensibilité, irritabilité et reproduction, se trouvent rabaissées à des *propriétés ordinaires* qui sont des universalités aussi indifférentes les unes aux autres que le sont le poids spécifique, la couleur, la dureté, etc... Dans ce sens, on peut bien observer qu'un être organique est plus sensible ou plus irritable ou d'une plus grande force reproductive qu'un autre; comme on peut observer que la sensibilité, etc..., de l'un est différente, selon l'espèce, de celle d'un autre, que l'un se comporte autrement que l'autre à l'égard de stimuli déterminés — par exemple le cheval se comporte autrement à l'égard de l'avoine qu'à l'égard du foin, et le chien encore autrement à l'égard des deux — de même qu'on peut observer qu'un corps est plus dur qu'un autre, etc. —.Mais ces propriétés sensibles, dureté, couleur, etc..., non moins que les phénomènes de réceptivité à l'égard d'un stimulus déterminé (avoine), d'irritabilité dans certaines conditions (poids), ou de dispositions à la qualité et à la quantité des petits, quand ils sont rapportés les uns aux autres et comparés mutuellement, contredisent essentiellement une conformité à des lois. En effet, la déterminabilité de leur *être sensible* consiste précisément à *exister*[44] les uns à côté des autres d'une façon complètement indifférente, et à représenter la liberté de la nature émancipée du concept plutôt que l'unité d'un rapport, ils présentent plutôt un jeu irrationnel et instable sur l'échelle de la grandeur contingente entre les moments du concept, que ces moments eux-mêmes[45].

3. (*Le rapport des côtés de l'intérieur aux côtés de l'extérieur.*) L'autre côté, selon lequel les moments simples du concept organique sont comparés aux moments de la figuration, pourrait donner la loi propre qui exprimerait l'*extérieur* vrai comme empreinte de l'*intérieur*. — Mais puisque ces moments simples

44. « Existieren ».

45. Cette *émancipation* de la nature à l'égard du concept est caractéristique de la *Philosophie de la nature* de Hegel. On peut dire que, dans la *Phénoménologie*, Hegel insiste beaucoup plus qu'il ne l'avait fait dans ses cours d'Iéna sur cette contingence propre à l'*extériorité* de la Nature (cf. sur ce point Hoffmeister, *Gœthe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, 1932, p. 80, et également Hoffmeister, *Introduction à la Realphilosophie*, I, § IX). La contingence de la nature est absolument une *chute* de l'Idée. Mais il importe de noter, d'une part, que dans ce texte de la Phénoménologie, Hegel ne veut pas faire une philosophie de la nature, mais montrer que, dans la Nature, la raison ne se retrouve pas absolument elle-même, et que, d'autre part, cette contingence est surtout une contingence par rapport à la *valeur*, à l'*Idée*.

sont des propriétés fluides qui se compénètrent, elles n'ont pas dans la chose organique une expression réelle et séparée, comme ce qu'on nomme un système singulier de la figure. L'idée abstraite de l'organisme n'est vraiment exprimée que dans ces trois moments, en tant qu'ils ne sont rien de stable, mais sont seulement des moments du concept et du mouvement; mais l'organisme en tant que figuration, ne peut pas être exprimé dans trois systèmes déterminés de ce genre tels que l'anatomie les analyse et les distingue. En tant que de tels systèmes doivent être trouvés dans leur réalité effective et légitimés par ce fait de les trouver, on doit aussi se souvenir que l'anatomie ne nous propose pas seulement trois systèmes de cet ordre, mais un bon nombre d'autres encore. — De plus, abstraction faite de tout cela, le *système* sensible en général doit signifier quelque chose de tout autre que ce qu'on nomme le système nerveux, le système irritable, quelque chose de tout autre que le système musculaire, le système reproductif, quelque chose de tout autre que les organes de la reproduction. Dans le système de la figure comme telle, l'organisme est appréhendé selon le côté abstrait de l'existence morte. Ces moments ainsi appréhendés appartiennent à l'anatomie et au cadavre, non à la connaissance et à l'organisme dans sa vitalité. Comme parties mortes, elles ont plutôt cessé d'*être* car elles ont cessé d'être des processus. L'*être* de l'organisme est essentiellement universalité ou réflexion en soi-même; c'est pourquoi l'*être* de sa totalité et l'être de ses moments ne peuvent pas subsister dans un système anatomique défini; mais leur expression effective et leur extériorité sont présentes seulement comme un mouvement qui traverse les diverses parties de la figure, et dans lequel ce qui est fixé et découpé comme système singulier, se présente essentiellement comme moment fluide; de sorte que ce n'est pas cette réalité effective telle que l'anatomie la trouve qui doit valoir comme leur réalité, mais seulement cette réalité effective en tant que processus, processus dans lequel seulement les parties anatomiques aussi ont un sens[46].

Il en résulte alors que les moments de l'*intérieur* organique pris pour soi ne sont pas capables de fournir les côtés d'une loi de l'être, parce que dans une telle loi ils sont prédicats d'un être-là, sont distincts l'un de l'autre, et que l'un ne pourrait

46. Cette critique de l'anatomie qui étudie seulement le cadavre se trouve déjà dans le premier paragraphe de la *préface* de la Phénoménologie.

pas être mis à la place de l'autre; il en résulte aussi que ces moments posés d'un côté n'ont pas dans l'autre côté leur réalisation dans un système fixe, car un tel système est bien loin, et de représenter quelque chose qui aurait une vérité organique en général, et d'être l'expression de ces moments de l'intérieur. L'essentiel de l'organique, étant donné que celui-ci est en soi l'universel, consiste plutôt à avoir ces moments sous une forme également universelle dans la réalité effective, c'est-à-dire consiste à les avoir comme processus pénétrant partout; mais ne consiste pas à donner dans une chose isolée une image de l'universel.

C. (La pensée de l'organisme.) — *1.* (*L'unité organique.*) De cette façon la *représentation* d'une *loi* dans l'organique est en général perdue. La loi veut appréhender et exprimer l'opposition comme opposition de côtés statiques, et veut appréhender et exprimer en eux la déterminabilité qui est leur rapport réciproque. L'*intérieur* auquel appartient l'universalité se manifestant, et l'*extérieur*, auquel appartiennent les parties de la figure en repos, devraient constituer les côtés de la loi qui se correspondraient l'un à l'autre; mais tenus ainsi séparés l'un de l'autre ces côtés perdent leur signification organique; or à la base de la représentation de la loi se trouve justement la représentation que les deux côtés devraient avoir une subsistance indifférente et étant pour soi, et que le mouvement du rapport des deux termes devrait être distribué entre eux comme une double déterminabilité avec correspondance réciproque. Mais chaque côté de l'organique consiste plutôt à être en lui-même universalité simple dans laquelle sont dissoutes et résolues toutes les déterminations, et consiste à être le mouvement de cette résolution [47].

En approfondissant la différence entre ce mode de légiférer et les formes précédentes, on éclaircira pleinement sa nature. Considérons rétrospectivement le mouvement de la perception et de

47. La Loi (cf. le chapitre sur l'entendement) part de l'*indifférence* des termes rapportés; et Hume, selon Hegel, insiste justement sur ce point; mais l'entendement cherche la nécessité du passage d'un terme à l'autre (l'infinité ou l'universalité). Dans la perception et l'entendement, cette nécessité n'est que dans la conscience, ici elle est devenue l'*objet* même que la raison observe; mais alors l'indifférence des termes a disparu; la loi est dépassée et le *concept comme concept est présent*. Les lois sont donc possibles dans l'*Inorganique* où le concept est seulement « notre réflexion », mais dans l'Organique cette réflexion, ce pur passage est devenu notre objet; et l'observation ne peut plus appréhender des termes distincts.

l'entendement qui dans la perception vient à se réfléchir en soi-même, en déterminant ainsi son propre objet; cet entendement n'avait pas alors devant soi dans son objet le *rapport* de ces déterminations abstraites, l'universel et le singulier, l'essentiel et l'extériorité; mais l'entendement était lui-même le mouvement de passer d'une détermination à l'autre, mouvement qui ne lui devenait pas objectif. Ici au contraire, l'unité organique, c'est-à-dire précisément le rapport de ces oppositions — et ce rapport est pur passage — est lui-même devenu l'objet. Ce passage dans sa simplicité est immédiatement *universalité*; et puisque l'universalité entre dans la différence dont la loi doit exprimer le rapport, c'est que les moments de la différence même sont comme objets *universels* de cette conscience, et la loi énonce que l'*extérieur* est expression de l'*intérieur*[48]. L'entendement a saisi ici la *pensée* même de la loi, tandis qu'il cherchait auparavant seulement en général des lois dont les moments surgissaient devant lui comme un contenu déterminé et non pas comme les pensées des lois. — En ce qui concerne le contenu donc ne doivent pas être retenues ici des lois telles qu'elles soient seulement une appréhension statique dans la forme de l'universalité, de différences purement étant; mais il faut retenir seulement des lois qui ont immédiatement dans ces différences aussi l'inquiétude du concept et par là en même temps la nécessité du rapport des côtés de la loi. Mais puisque justement l'objet, l'unité organique, unifie immédiatement le mouvement infini de supprimer ou l'absolue négation de l'être avec l'être en repos; et puisque les moments sont essentiellement un *pur passage*, il en résulte alors qu'il n'y a nullement de côtés *dans l'élément de l'être* tels qu'ils sont requis pour la loi.

2. (*Le dépassement de la loi.*) Pour obtenir de tels côtés d'une loi l'entendement doit s'en tenir à l'autre moment de la relation organique, c'est-à-dire à l'*être-réfléchi* en soi-même de l'être-là organique. Mais cet être est si parfaitement réfléchi en soi-même qu'il ne lui reste aucune déterminabilité à l'égard d'autre chose. L'être sensible *immédiat* est immédiatement un avec la déterminabilité comme telle et exprime ainsi en lui une différence qualitative, comme par exemple le bleu contre le rouge; l'acide con-

48. L'intérieur est donc immédiatement son passage dans l'extérieur, et inversement; le contenu est le même et ne peut être fixé comme un contenu déterminé.

tre l'alcalin. Mais l'être organique rentré en soi-même est complètement indifférent à l'égard d'autre chose ; son être-là est l'universalité simple et refuse à l'observation des différences sensibles permanentes; ou encore, ce qui est la même chose, il montre sa déterminabilité essentielle seulement comme le *changement* des déterminabilités *dans l'élément de l'être*. Par conséquent la différence, telle qu'elle s'exprime comme différence étant, s'exprime justement comme une différence *indifférente*, c'est-à-dire comme *grandeur*[49]. Mais alors le concept est aboli et la nécessité a disparu. — Le contenu cependant et le remplissement de cet être indifférent, le changement des déterminations sensibles, rassemblées dans la simplicité d'une détermination organique, expriment alors en même temps que le contenu n'a pas proprement cette déterminabilité de la propriété immédiate; et le qualitatif tombe seulement dans la grandeur, comme nous l'avons vu plus haut.

Quoique l'élément objectif appréhendé comme déterminabilité organique ait en lui-même le concept, et se distingue par là de l'objet offert à l'entendement qui en appréhendant le contenu de ses lois se comporte comme purement percevant, cette appréhension retombe pourtant tout à fait dans le principe et la manière de l'entendement qui ne fait que percevoir, parce que ce qui est appréhendé sert à constituer les moments d'une *loi*; en effet ce qui est appréhendé reçoit de cette façon le mode d'une déterminabilité fixe, la forme d'une propriété immédiate ou d'un phénomène statique, pour être enfin accueilli dans la détermination de grandeur; et la nature du concept est alors étouffée. — L'échange de quelque chose de seulement perçu pour quelque chose de réfléchi en soi, l'échange d'une déterminabilité seulement sensible pour une déterminabilité organique, perdent donc de nouveau leur valeur, et cela proprement parce que l'entendement n'a pas encore dépassé le processus de légiférer[50].

Donnons quelques exemples d'un tel échange : ce qui pour la perception est un animal ayant des muscles robustes est déterminé comme un organisme animal d'irritabilité élevée ; ou ce

49. Critique de Schelling.

50. Le langage employé est *conceptuel* et exprime bien la *réflexion en soi-même* caractéristique de l'organique, mais le contenu est appréhendé et traité comme un *contenu sensible*; Hegel reproche à Schelling, ou le formalisme, ou l'Empirie. — Nous traduisons ici « aufheben » par *dépasser*, car la loi empirique est supprimée, mais ce qui reste c'est le *concept* de la loi.

qui, pour la perception est un état de grande faiblesse, est déterminé comme un état de sensibilité élevée, ou si l'on aime mieux ainsi, comme une affection anormale et précisément comme une élévation de cette sensibilité à une plus haute puissance, comme une potentiation (expression qui au lieu de traduire le sensible dans le concept le traduit en un latin barbare[51]). Le fait que l'animal a des muscles robustes peut aussi être exprimé par l'entendement en disant qu'il possède une grande *force musculaire*; de la même façon la grande faiblesse peut être exprimée comme une *force* minime. La détermination par l'irritabilité a sur la détermination par la *force* l'avantage suivant : tandis que cette dernière exprime la réflexion en soi-même indéterminée, la première exprime la réflexion déterminée (car la force caractéristique du muscle est justement l'irritabilité); et la détermination par l'irritabilité a sur la détermination par des muscles robustes l'avantage que, comme c'est déjà le cas dans la force, la réflexion en soi-même y est en même temps contenue. De la même façon, la faiblesse ou la force minime, la *passivité organique*, est exprimée d'une façon déterminée au moyen de la *sensibilité*. Mais quand cette sensibilité est prise ainsi et fixée pour soi, quand l'élément quantitatif lui est adjoint, et quand, comme plus grande ou moindre sensibilité, elle est opposée à une plus grande ou moindre irritabilité, cette sensibilité et cette irritabilité sont alors tout à fait rabaissées à l'élément sensible et à la forme ordinaire d'une propriété; leur rapport n'est plus le concept, mais au contraire la grandeur dans laquelle tombe maintenant l'opposition devenant ainsi une différence privée de pensée. Si de cette façon l'indétermination d'expressions comme *force*, *robustesse*, *faiblesse*, est écartée, toutefois, surgit maintenant une manière non moins futile et indéterminée d'opérer avec les oppositions d'une sensibilité ou d'une irritabilité plus élevée et plus basse, croissant et décroissant l'une relativement à l'autre. De même que robustesse et faiblesse sont des déterminations tout à fait sensibles et privées de pensées, ainsi la sensibilité et l'irritabilité, plus grandes ou plus petites, sont le phénomène sensible appréhendé et énoncé sans pensée. Le concept n'a pas pris la place des expressions sans concept, mais robustesse et faiblesse ont été remplies à l'aide d'une détermination

51. L'allusion à Schelling est ici patente.

qui, prise pour soi, repose bien sur le concept et l'a pour contenu, mais qui perd maintenant complètement cette origine et ce caractère. — Par cette forme de simplicité et d'immédiateté dans laquelle ce contenu devient le côté d'une loi, et par la grandeur constituant l'élément de la différence de telles déterminations, l'essence qui est originairement comme concept et est posée comme telle, conserve le mode de la perception sensible et demeure aussi éloignée de la connaissance qu'elle l'était dans la détermination par la robustesse et la faiblesse de la force, ou par les propriétés sensibles immédiates.

3. (*Le tout organique, sa liberté et sa déterminabilité.*) Il reste encore à considérer, *seulement pour soi*, ce qu'est l'*extérieur* de l'organique, et comment se détermine en lui l'opposition de *son* intérieur et de *son* extérieur, de la même façon que l'*intérieur* du tout a d'abord été considéré dans son rapport avec son *propre* extérieur [52].

Considéré pour soi, l'*extérieur* est la *figuration* en général, le système de la vie s'organisant dans *l'élément* de l'être, et est essentiellement l'être de l'essence organique *pour un autre* — essence objective dans son *être-pour-soi*. — *Cet Autre* se manifeste d'abord comme sa nature inorganique externe. Si tous les deux sont considérés en rapport avec une loi, la nature inorganique ne peut constituer, comme on l'a déjà vu [53], le côté d'une loi en face de l'essence organique, parce que cette essence organique est en même temps absolument pour soi, et a un rapport libre et universel avec la nature inorganique.

Mais si la relation de ces deux côtés est déterminée plus précisément dans la figure organique même, alors celle-ci est d'un côté tournée contre la nature inorganique; mais de l'autre elle est *pour soi* et réfléchie en soi-même. L'essence organique *effectivement réelle* est le moyen terme qui met en connexion l'être-pour-soi de la vie avec l'*extérieur* en général ou *l'être-en-soi*. — Mais l'extrême de l'être-pour-soi est l'intérieur, comme Un infini qui ramène et absorbe en soi-même les moments de la figure même, les retire de leur subsistance et de leur liaison avec l'ex-

52. Il reste à considérer la figure organique dans son intérieur et son extérieur, comme on a considéré le *concept* organique (Sensibilité, irritabilité, reproduction) dans son intérieur propre et dans ses manifestations extérieures. Ce qui est étudié ici, c'est donc le système des formes vivantes dans l'élément de l'être, et en tant que *données* dans l'élément de l'être.

53. Cf. le début de l'étude sur l'organique : L'Organique et les Éléments.

térieur; cet extrême est ce qui n'ayant pas de contenu se donne son contenu dans la figure, et se manifeste en elle comme son processus. Dans cet extrême comme négativité simple, ou comme *pure singularité*, l'organique a sa liberté absolue, grâce à laquelle il est indifférent et assuré à l'égard de l'être pour un autre et à l'égard de la déterminabilité des moments de la figure. Cette liberté est en même temps liberté des moments eux-mêmes; elle est leur possibilité de se manifester et d'être appréhendés comme *étant-là*; et de même que dans un tel mode, ils sont libres et indifférents à l'égard de l'extérieur, ainsi ils le sont aussi l'un à l'égard de l'autre, car la *simplicité* de cette liberté est l'*être* ou leur substance simple[54]. Ce concept ou cette pure liberté est une vie unique et identique, bien que la figure ou l'être pour un autre puissent encore mener ici et là des jeux multiples et variés. A ce fleuve de la vie est indifférente la nature des roues qu'il fait tourner[55]. — Il nous faut avant tout remarquer que ce concept ne doit pas être entendu ici comme il l'était précédemment quand nous considérions l'intérieur proprement dit dans sa forme de *processus* ou de développement de ses moments; mais il doit être entendu dans sa forme en tant qu'il est *intérieur simple* constituant le côté purement universel en face de l'essence vivante *effective* ou en tant qu'il est l'*élément de la subsistance* des membres étant de la figure; car c'est cette figure que nous considérons ici, et en elle l'essence de la vie est comme la simplicité de la subsistance. Ainsi l'*être pour autre chose* ou la déterminabilité de la figuration effectivement réelle, reçue dans cette universalité simple, qui est son essence, est une déterminabilité aussi simple, universelle et non-sensible; et elle peut seulement être la déterminabilité qui est exprimée comme *nombre*. — Le nombre est le moyen terme de la figure qui joint la vie indéterminée avec la vie effectivement réelle, simple comme l'une et déterminée comme l'autre. Ce qui dans l'une, l'*intérieur*, serait comme nombre, devrait être exprimé à sa façon par

54. Cette dernière phrase exprime un tournant dialectique; la Vie est à la fois le *mouvement de supprimer* les différences, mouvement sans repos, et la substance, la *subsistance* de ces différences. En tant que tel, en tant que *tout en repos*, elle est immédiateté et donc *extériorité*. C'est pourquoi le premier intérieur était « l'inquiétude de l'abstraction », le second est « l'*Universalité calme* », qui s'exprime dans l'indifférence des déterminations.

55. Texte essentiel et qui exprime la contingence de l'expression de la Vie dans l'élément de l'être.

l'extérieur comme une réalité effective multiforme, comme genre de vie, comme couleur, etc., en général comme la multitude totale des différences qui se développent dans la manifestation[56].

En comparant les deux côtés du tout organique (l'un l'intérieur, l'autre, l'*extérieur*, en sorte que chacun de ces côtés a en lui-même à son tour un intérieur et un extérieur) à leur intérieur respectif, on voit que l'intérieur du premier était le concept comme l'inquiétude de l'*abstraction;* mais on voit que le second côté a pour intérieur l'universalité calme, et en celle-ci a aussi la déterminabilité calme : le nombre. Si donc le premier côté, parce que, en lui, le concept développe ses propres moments, fait une promesse décevante de lois grâce à l'apparence de la nécessité du rapport, le second côté y renonce d'emblée, puisque le nombre se montre comme la détermination d'un côté de ces lois. En effet, le nombre est précisément la déterminabilité entièrement immobile, morte et indifférente, dans laquelle tout mouvement et tout rapport se sont éteints, et qui a coupé les ponts avec la vitalité des impulsions, avec la spécification de la vie et avec tout autre être-là sensible.

III. (L'observation de la nature comme observation d'un tout organique.) *a)* — (L'ORGANISATION DE L'INORGANIQUE; POIDS SPÉCIFIQUE, COHÉSION, NOMBRE.) Mais cette considération de la *figure* de l'organique comme telle, et de l'intérieur comme intérieur seulement de la figure n'est plus en fait une considération de l'organique. Car les deux côtés qui devraient être rapportés l'un à l'autre sont maintenant posés d'une façon indifférente l'un à l'égard de l'autre, et ainsi la réflexion en soi-même qui constitue l'essence de l'organique, est supprimée[57]. La tentative de comparaison de l'intérieur et de l'extérieur est plutôt transférée dans la sphère de la nature inorganique; le concept infini est ici seulement l'*essence* qui se trouve cachée dans l'intimité de l'être, ou qui tombe en dehors de lui dans la conscience de soi, et n'a plus, comme elle l'avait dans l'organi-

56. Allusion à Schelling qui faisait correspondre aux *degrés* du développement des forces organiques les configurations extérieures des organismes. La *série des puissances* est donc le moyen terme entre l'intérieur simple (la vie une et identique) et l'extériorité des expressions de la vie dans l'élément de l'être.

57. L'indifférence de l'*intérieur* à l'extérieur nous ramène à l'*inorganique*, où tout est juxtaposé, où manque la réflexion-en-soi-même.

que une présence objective[58]. Ce nouveau rapport de l'extérieur et de l'intérieur doit encore être considéré dans sa sphère propre.

D'abord cet intérieur de la figure, comme la singularité simple d'une chose inorganique, est le *poids spécifique*[59]. Il peut être observé, en tant qu'être simple, juste comme la déterminabilité du nombre, la seule déterminabilité dont il soit capable, ou proprement il peut être trouvé par la comparaison des observations; et de cette façon il paraît fournir le premier côté d'une loi. Figure, couleur, dureté, résistance, et une masse innombrable d'autres propriétés constitueraient prises ensemble le côté *extérieur* et devraient exprimer la déterminabilité de l'intérieur, le nombre, de sorte qu'un côté aurait sa contrepartie et son image[60] dans l'autre.

Mais puisque ici la négativité n'est plus appréhendée comme mouvement du processus, mais bien comme unité *inactive* ou comme *être-pour-soi simple*, cette négativité se manifeste plutôt comme ce par quoi la chose répugne au processus, et se maintient en soi-même comme si elle était indifférente à l'égard de ce processus. Mais du fait que cet être-pour-soi simple est une calme indifférence à l'égard d'autre chose, le poids spécifique émerge comme une propriété à *côté* des autres; et ainsi cesse tout rapport nécessaire de ce poids spécifique avec cette multiplicité, ou cesse toute légalité. -- Le poids spécifique, comme cet intérieur simple, n'a pas *en lui-même* la différence, ou il a seulement la différence inessentielle; car sa *pure simplicité* supprime justement toute distinction essentielle. Cette différence inessentielle, la *grandeur*, devrait donc avoir sa *contrepartie ou son Autre* dans l'autre côté représenté par la multiplicité des propriétés, puisque c'est seulement par là qu'elle est en général différence. Si cette multiplicité elle-même est rassemblée dans la simplicité de l'opposition, et est déterminée si l'on veut comme *cohésion*, en sorte que celle-ci soit l'*être-pour-soi dans*

58. « L'esprit de la Nature est un esprit caché; il ne se produit pas sous la forme même de l'esprit : il est seulement esprit pour l'esprit qui le connaît, il est esprit en lui-même, mais non pour soi-même » (*Jenenser Logik*, éd. Lasson, t. XVIII, pp. 194-185).

59. Le *poids spécifique* serait le *Soi* du corps. A la gravitation universelle s'oppose la diversité des poids spécifiques, comme une spécification, une intériorisation de la Nature.

60. « Gegenbild ».

l'être-autre, comme le poids spécifique est le pur *être-pour-soi*, alors cette cohésion est en premier lieu cette pure déterminabilité posée dans le concept, en face de cette première déterminabilité; et la manière de légiférer serait celle qui a été déjà considérée dans le rapport de la sensibilité à l'irritabilité[61]. — Mais dans ce cas la cohésion, comme *concept* de l'être-pour-soi dans l'être-autre, est seulement l'*abstraction* du côté opposé au poids spécifique; et comme telle elle n'a aucune existence. En effet, l'être-pour-soi dans l'être-autre est le processus dans lequel l'inorganique devrait exprimer son être-pour-soi comme une *conservation de soi* qui le préserverait de sortir du processus même comme moment d'un produit. Mais cela est proprement contre sa nature qui n'a pas en elle-même le but ou l'universalité. Son processus est plutôt seulement le comportement déterminé dans lequel son être-pour-soi, son poids spécifique, *se supprime*[62]. Mais ce comportement déterminé, dans lequel sa cohésion subsisterait dans son vrai concept, et la grandeur déterminée de son poids spécifique sont des concepts tout à fait indifférents l'un à l'égard de l'autre. Si le genre du comportement était tout à fait laissé de côté, et limité à la représentation de la grandeur, alors cette détermination pourrait être pensée de telle façon que le plus grand poids spécifique, comme un être-en-soi-même plus élevé répugnerait à entrer dans le processus davantage qu'un poids spécifique moindre. Cependant la liberté de l'être-pour-soi se prouve au contraire seulement dans la facilité à entrer en relation avec toute chose et à se maintenir soi-même dans cette variété multiforme. Cette intensité sans extension des rapports est une abstraction vide de contenu, car l'extension constitue l'être-là de l'intensité. Mais comme on l'a mentionné, la conservation de soi de l'inorganique dans son rapport tombe en dehors de la nature de ce rapport même, puisque l'inorganique n'a pas en lui-même le principe du mouvement, ou puisque son être n'est pas la négativité absolue et n'est pas concept

Cet autre côté de l'inorganique, considéré au contraire non

61. Schelling distinguait la cohésion, comme *force dynamique* et la *cohésion ordinaire*, dont parle plus loin Hegel, simple propriété sensible qui coexiste avec les autres. Cf. pour cette manière de légiférer, Schelling, *Exposition*, § 72.

62. Parce que l'Inorganique n'a pas la réflexion-en-soi, et ne se conserve pas soi-même dans son rapport à autre chose.

plus comme processus, mais comme être en repos, est la cohésion ordinaire, une propriété sensible *simple* posée d'un côté, en face du moment de l'*être-autre* laissé libre qui est dispersé en multiples propriétés indifférentes les unes aux autres, et comme le poids spécifique, entre dans ces multiples propriétés mêmes; le tas des propriétés prises ensemble constitue l'autre côté par rapport à celui-ci. Mais en lui comme dans les autres, le *nombre* est l'unique déterminabilité, déterminabilité qui non seulement n'exprime pas un rapport mutuel, ou un passage de ces propriétés les unes dans les autres, mais qui est encore essentiellement constitué par le fait de n'avoir aucun rapport nécessaire, et de présenter l'abolition de toute légalité, car le nombre est l'expression de la déterminabilité comme déterminabilité *inessentielle*. Nous voyons alors qu'une série de corps dont la différence est exprimée comme différence numérique de leur poids spécifique n'est d'aucune façon parallèle à une série exprimant la différence des autres propriétés, même si pour simplifier la chose on prend une seule ou plusieurs de ces propriétés. En fait ce qui devrait dans ce parallèle constituer l'autre côté, ce pourrait être seulement le tout ensemble des propriétés. Pour présenter cet ensemble d'un façon ordonnée et comme un tout bien lié, l'observation d'un côté trouve devant elle les déterminations de grandeur de ces diverses propriétés ; mais d'un autre côté leurs différences entrent en jeu comme différences qualitatives. Ce qui maintenant dans cette collection devrait être désigné comme positif ou négatif, ce qui se supprimerait mutuellement, et en général la constitution intime et l'exposition de la formule qui serait très compliquée, tout cela appartiendrait au concept, lequel cependant est exclu par la manière même dont les propriétés se présentent comme propriétés dans l'*élément de l'être* et par la manière même dont elles doivent être appréhendées[63]. Dans un tel être aucune propriété ne montre le caractère d'un négatif à l'égard d'une autre, mais l'une aussi bien que l'autre est, et elle n'indique pas la position qu'elle devrait prendre dans l'ordonnance du tout. — Dans une

63. La tentative de genèse des corps inorganiques, la tentative pour constituer une série de ces corps, d'après le rapport de leurs poids spécifiques aux autres propriétés, est donc une tentative vaine. La Nature ici encore ne donne qu'une indication, « un hommage au concept » (cf. Schelling : *Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik*, §§ 40 et suiv.).

série procédant selon les différences parallèles (la relation pourrait être entendue comme croissance simultanée des deux côtés ou comme croissance de l'un et décroissance de l'autre), dans une telle série on a seulement affaire à la *dernière* expression simple de ce tout concentré qui devrait constituer l'un des côtés de la loi en face du poids spécifique, mais un tel côté, comme *résultat dans l'élément de l'être*, n'est justement rien d'autre que ce qu'on a déjà mentionné, c'est-à-dire est une propriété singulière, comme l'est si l'on veut la cohésion ordinaire, à côté de laquelle les autres propriétés se trouvent comme indifférentes, et le poids spécifique parmi elles; et toute autre propriété pourrait être aussi bien, ou aussi mal choisie, pour représenter l'autre côté dans son entier; l'une aussi bien que l'autre représenterait seulement l'essence, *se tiendrait devant*, mais ne serait pas la chose même. Ainsi la tentative de trouver des séries de corps qui, selon ce parallélisme simple des deux côtés, exprimeraient par la loi du rapport de ces côtés la nature essentielle des corps, une telle tentative doit être considérée comme une pensée qui ne connaît pas sa propre tâche et qui ne connaît pas les moyens de la réaliser.

b) — (ORGANISATION DE LA NATURE ORGANIQUE : GENRE, ESPÈCE, SINGULARITÉ, INDIVIDU [64].) Le rapport de l'extérieur et de l'intérieur, dans la figure qui doit se présenter à l'observation, fut précédemment transféré directement dans la sphère de l'inorganique. La détermination, cause de ce transfert, peut maintenant être envisagée de plus près et il en résultera aussi une autre forme et une autre modalité de cette relation. Dans l'organique manque précisément ce qui dans l'inorganique paraît offrir la possibilité d'une telle comparaison de l'intérieur et de l'extérieur. L'intérieur inorganique est un intérieur simple qui, pour la perception, s'offre comme propriété dans l'*élément*

64. Depuis le début du § III, « L'Observation de la Nature, comme observation d'un tout organique », Hegel envisage l'*ensemble de la Nature* telle qu'elle se présente ici à l'*observation*. Nature inorganique et nature organique constitueront les moments d'un ensemble (un syllogisme) dans lequel la raison se découvrira elle-même, mais comme « raison contingente », ou comme raison non développée dans l'intégralité de ses moments. Bien que Hegel insiste plus particulièrement dans ces textes pour montrer que la Nature n'est pas la réalisation adéquate au concept, il admet cependant que le « Tout de la nature » en présente un reflet. On aurait donc tort d'interpréter ces textes comme une condamnation complète de toute *philosophie de la Nature*. Cf. sur ce point Haering, *op. cit.*, t. II, p. 496.

de l'être. La déterminabilité de l'intérieur inorganique est ainsi essentiellement la grandeur, et cet intérieur se manifeste comme propriété dans l'élément de l'être, propriété indifférente à l'égard de l'extérieur ou à l'égard de la multiplicité des autres propriétés sensibles[65]. Mais l'être-pour-soi de la vitalité organique ne se produit pas ainsi d'un côté contre son extérieur, il a au contraire le principe de l'être-autre en lui-même. Si nous déterminons l'être-pour-soi comme *rapport avec soi-même simple et constant*, son être-autre sera alors la *négativité* simple ; et l'unité organique est l'unité de ce rapport avec soi-même constant et de la pure négativité. Cette unité comme unité est l'intérieur de l'organique; celui-ci est ainsi en soi universel, ou il est le *genre*. Mais la liberté du genre à l'égard de sa réalité effective est différente de la liberté du *poids spécifique* à l'égard de la figure; la liberté du poids spécifique est une liberté dans l'*élément de l'être*, ou une liberté ainsi constituée qu'elle se met d'un côté comme une propriété spéciale. Puisqu'elle est cependant liberté posée dans l'élément de l'être, elle est aussi seulement une *déterminabilité* qui appartient *essentiellement* à cette figure, ou une déterminabilité moyennant laquelle cette figure *comme essence* est un quelque chose de déterminé. Mais la liberté du genre est une liberté universelle, et est indifférente à l'égard de cette figure particulière ou à l'égard de sa réalité effective. La *déterminabilité* qui échoit à l'être-pour-soi comme tel, de l'inorganique, tombe cependant dans l'organique *sous* son être-pour-soi, tandis que dans l'inorganique, elle tombe seulement sous l'*être* de celui-ci même[66]. Quoique donc, déjà dans l'inorganique, la déterminabilité soit en même temps seulement comme propriété, c'est pourtant à elle qu'appartient la dignité de l'*essence*, parce que, en tant que le négatif simple, elle s'oppose à l'être-là en tant qu'être pour un autre; et ce négatif sim-

65. Dans l'*Inorganique*, l'intérieur, le *poids spécifique* est une propriété indifférente à l'égard des autres propriétés. L'inorganique ne se conserve pas dans son rapport à autre chose, il n'a pas vraiment la *négativité* en lui. Cette circonstance permet à l'observation de trouver le poids spécifique à côté des autres propriétés, mais ne permet pas de saisir un processus dynamique ou la *nécessité* d'un passage.

66. Dans l'inorganique, la *déterminabilité* est l'essence d'une figure singulière où est son être-pour-soi; dans l'organique, la déterminabilité est subsumée sous l'être-pour-soi (qui est donc en soi universel, ou est le genre). On ne peut donc pas saisir l'essence de la vitalité, comme *déterminabilité* dans l'élément de l'être.

ple, dans sa dernière déterminabilité singulière, est un nombre. Mais l'organique est une singularité qui est elle-même pure négativité et qui par conséquent abolit en soi-même la déterminabilité fixe du nombre qui convient à l'*être indifférent*. En tant que l'organique a en lui le moment de l'être indifférent, y compris le moment du nombre, le nombre peut bien être pris comme un jeu en lui, mais ne peut pas être pris comme essence de sa vitalité.

La pure négativité, le principe du processus, ne tombe pas en dehors de l'organique; cet organique n'a donc pas cette négativité dans sa propre essence comme une déterminabilité[67], mais la singularité même de l'organique est en soi universelle; cependant cette pure singularité dans ses moments eux-mêmes *abstraits* ou *universels* n'est pas dans l'organique développée et effectivement réelle[68]. Mais une telle expression passe en dehors de cette universalité qui retombe alors dans l'*intériorité*; et entre la réalité effective ou la figure, c'est-à-dire la singularité dans son développement, et l'universel organique ou le genre, s'insinue l'universel *déterminé*, l'*espèce*. L'existence à laquelle parvient la négativité de l'universel ou du genre est seulement le mouvement développé d'un processus parcourant toutes les *parties de la figure posée dans l'élément de l'être*. Si le genre avait en lui comme simplicité calme, les parties distinctes, et si ainsi sa *négativité simple*, comme telle, était en même temps le mouvement parcourant des parties également simples et en elles-mêmes immédiatement universelles, qui ici seraient effectivement réelles comme de tels moments, alors le genre organique serait conscience[69]. Mais la *déterminabilité* simple, comme déterminabilité de l'espèce, est présente dans le genre sous un mode privé de

67. La négativité dans l'inorganique est *une déterminabilité*, la négativité dans l'organique est le *mouvement de nier la déterminabilité*. Dans un cas, la négativité est un « Dasein », dans l'autre elle est un acte, ou elle est concept.

68. *Tournant dialectique*. D'après ce qui précède, il semble que la singularité vitale étant en soi universelle, devrait fournir une *expression adéquate* du concept. Il n'en est cependant pas ainsi, car, comme va le dire Hegel, « la *Vie* n'a pas d'histoire. Elle est bien concept (ce que n'est pas l'inorganique), mais elle ne développe pas son *intériorité* qui reste *intériorité*. L'Universel, en effet, ne se réalise que comme *universel formel*, comme espèce et comme *série* d'espèces, différentes seulement quantitativement (idée peut-être d'une série unique des espèces vivantes).

69. Seule la Conscience est en même temps genre et série de moments qualitativement différents et pénétrés d'*universalité*.

spiritualité. La réalité effective part du genre, ou, ce qui entre dans la réalité effective ce n'est pas le genre comme tel, c'est-à-dire que ce n'est nullement la pensée. Le genre comme organique effectivement réel se fait seulement remplacer par un représentant. Mais ce représentant, le nombre, qui paraît signifier le passage du genre dans la figuration individuelle, et qui paraît offrir à l'observation les deux côtés de la nécessité, entendue une fois comme déterminabilité simple et une autre fois comme figure développée jusqu'à la multiple variété, ce nombre désigne plutôt l'indifférence et la liberté mutuelle de l'universel et du singulier, singulier qui est livré par le genre à une différence sans essence, à une différence de grandeur ; mais ce singulier, comme quelque chose de vital, se montre libre aussi de cette différence. L'universalité vraie telle qu'elle a été déterminée est seulement ici *essence intérieure*; comme *déterminabilité de l'espèce*, elle est universalité formelle, et en regard de celle-ci, l'universalité vraie se met du côté de la singularité, qui est ainsi une singularité vitale, une singularité qui, grâce à son intérieur, se pose au-dessus de sa *déterminabilité comme espèce.* Mais cette singularité vitale n'est pas en même temps individu universel, c'est-à-dire n'est pas un individu dans lequel l'universalité aurait aussi bien une réalité effective extérieure; mais ce caractère tombe en dehors de ce qui est organiquement vivant. Cet individu universel, tel qu'il est *immédiatement* comme l'individu des figurations naturelles, n'est pas la conscience même; s'il devait être conscience son être-là comme individu *singulier, organique* et *vivant* ne devrait pas tomber en dehors de lui[70].

C. (LA VIE COMME LA RAISON CONTINGENTE.) — Nous avons donc devant les yeux un syllogisme dans lequel l'un des extrêmes est la *vie universelle comme Universel* ou comme genre, mais dans lequel l'autre extrême est *la même vie universelle,* mais comme *Singulier* ou comme individu universel. Le moyen terme est

70. Les différents moments que le syllogisme du paragraphe suivant va rassembler en une unité concrète sont maintenant présents. Le *genre* ou la *Vie* ne se réalisent que dans une série d'espèces sans véritables différences qualitatives, et ainsi l'universalité vraie se manifeste plutôt comme *vitalité* dans l'être vivant singulier; et cette vitalité, présente d'une certaine façon dans chaque forme vivante, reste *intériorité.* L'individu vivant donc n'exprime pas en lui le concept parce qu'il n'est pas *individu universel.* C'est la terre (ensemble des formes inorganiques) qui est cet individu universel, mais pour être concept il lui manque la *vitalité singulière* qui tombe en dehors d'elle dans les formes vivantes.

composé des deux extrêmes; le premier paraît s'insinuer dans le moyen terme comme universalité *déterminée* ou comme espèce, et le second cependant comme singularité *authentique* ou *singularité* singulière [71]. — Et puisque ce syllogisme appartient en général au côté de la *figuration*, alors il comprend aussi en lui ce qui est distinct comme nature inorganique [72].

Puisque maintenant la vie universelle, *comme l'essence simple du genre*, développe de son côté les différences du concept, et doit les présenter comme une série de déterminabilités simples, cette série est alors un système de différences posées comme indifférentes, ou est une *série numérique*. Si précédemment l'organique, dans la forme de la singularité, était opposé à cette différence sans essence qui n'exprime ni ne contient la nature vitale de la singularité même — et si la même chose doit être dite en ce qui concerne l'inorganique selon l'intégralité de son être-là développé dans la multitude de ses propriétés — il faut maintenant considérer l'individu universel qui non seulement est comme libre de cette articulation du genre, mais est encore comme puissance dominant le genre même. Le genre se divise en espèces selon la *déterminabilité universelle* du nombre, ou peut avoir à la base de sa subdivision aussi les déterminabilités singulières de son être-là, par exemple, la figure, la couleur, etc...; mais dans cette calme occupation, il subit une violence de la part de l'individu universel, la *terre*, qui, comme négativité universelle, fait valoir contre la systématisation du genre les différences telles que la terre les a en soi, et la nature de ces différences en vertu de la susbtance à laquelle elles appartiennent est différente de la nature du genre. Cette opération du genre devient une entreprise tout à fait limitée, à laquelle le genre peut donner une impulsion seulement à l'intérieur de ces éléments puissants, et qui, interrompue de toutes parts par leur violence sans frein, est pleine de lacunes et d'échecs [73].

71. Le mouvement de la Vie, dans la figure singulière, résulte donc d'une double action, action du *genre* qui établit la série des espèces, action de la terre, l'*individu universel*, qui vient troubler et modifier sans cesse cette action du genre. En langage moderne (mais en écartant tout transformisme réel), on pourrait parler des lois internes du développement de la vie et de l'action incessante du milieu.

72. Ce Syllogisme contient donc toute la Nature (organique et inorganique) et résume toute la dialectique antérieure.

73. Ce qui se présente donc ici à la raison observante ne saurait être une véritable image d'elle-même. La *Philosophie de la Nature*, comme moment

Il résulte de tout cela que, dans l'être-là qui a pris une figure déterminée, la raison peut se manifester à l'observation seulement comme *vie en général*, une vie cependant qui dans sa différenciation ne parvient pas à réaliser en soi-même une organisation rationnelle et une distribution en série, et qui n'est pas un système de figures fondé en soi-même. — Si dans le syllogisme de la figuration organique, le moyen terme dans lequel tombe l'espèce et la réalité effective de l'espèce, comme individualité singulière, possédait en lui-même les extrêmes de l'universalité intérieure et de l'individualité universelle, ce moyen terme aurait alors dans le *mouvement* de sa réalité effective l'expression et la nature de l'universalité et en serait le développement se systématisant soi-même. — Ainsi la *conscience* entre l'esprit universel et sa *singularité* ou conscience sensible a pour moyen terme le système des figurations de la conscience, entendu comme vie de l'esprit s'ordonnant jusqu'à devenir le tout; — système qui est considéré dans cette œuvre et qui a comme histoire du monde son propre être-là objectif. Mais la nature organique n'a pas d'histoire; de son universel, la vie, elle se précipite immédiatement dans la singularité de l'être-là, et les moments unifiés dans cette réalité effective, la déterminabilité simple et la vitalité singulière, produisent le devenir seulement comme le mouvement contingent dans lequel chacun de ces moments est actif dans sa partie et dans lequel le tout est bien maintenu; mais cette mobilité est *pour soi-même* limitée seulement à son propre point parce que le tout n'est pas présent en ce point, et il n'y est pas présent parce qu'il n'est pas ici *pour soi* comme tout [74].

Outre ce fait donc que la raison observante parvient seulement dans la nature organique à l'intuition d'elle-même comme vie universelle en général; à la raison même, l'intuition du dévelop-

du développement phénoménologique, n'est qu'un moment que la raison doit dépasser pour se trouver vraiment elle-même. *Il n'y a pas d'histoire de la nature, mais une histoire de l'esprit.* La philosophie de Schelling, pour Hegel, est seulement une présupposition de sa propre philosophie.

74. Cette présence spirituelle du Tout dans un moment particulier ne se réalise que dans le « pour soi » de l'esprit. C'est pourquoi Hegel dit que la singularité vitale est *en soi* universelle, mais elle ne l'est pas *pour soi*. Il faut d'ailleurs noter que, pour Hegel, à une *philosophie de la Vie* comme celle de Schelling, correspond seulement une *intuition* incapable de se développer pour soi, qui en reste toujours à son début comme le genre organique, tandis qu'à une philosophie de l'esprit correspond le *concept*, qui est le développement de soi-même. A la philosophie de la Vie correspond donc une philosophie de l'intuition, et à la philosophie de l'Esprit une philosophie du concept.

pement et de la réalisation de cette vie devient possible seulement selon des systèmes distingués d'une façon tout à fait universelle, dont la détermination ou l'essence ne se trouve pas dans l'organique comme tel, mais dans l'individu universel; et au sein des différences de la terre, l'intuition du développement et de la réalisation de cette vie devient possible seulement selon des distributions en série que le genre tente d'établir.

Puisque donc, sans la médiation authentique étant pour soi, l'*universalité de la vie organique* dans sa réalité effective doit descendre immédiatement dans l'extrême de la *singularité*, la raison observante a seulement devant soi comme chose l'intention ou la visée de la nature; et si la raison peut prendre un intérêt oiseux à observer cette *visée*, elle doit se limiter à la description et à la narration des visées et des caprices de la nature. Cette liberté, privée d'esprit, du viser offrira en vérité des embryons de lois, des traces de nécessité, des allusions à l'ordre et à la classification, des rapports ingénieux et apparents. Toutefois dans le rapport de l'organique avec les différences de l'inorganique, différences posées dans l'élément de l'être : éléments, zones, climats, l'observation en ce qui concerne la loi et la nécessité ne va pas plus loin que la *grande influence*[75]. De l'autre côté, dans lequel l'individualité n'a pas la signification de la terre, mais celle de l'*Un immanent* à la vie organique (cet Un cependant dans une unité immédiate avec l'universel constitue bien le genre, mais l'unité simple de ce genre se détermine justement par là seulement comme nombre et laisse donc libre le phénomène qualitatif) — de cet autre côté l'observation ne peut pas dépasser les *remarques habiles, les rapports intéressants, les hommages offerts au concept*; mais les remarques habiles ne sont aucunement un savoir de la nécessité, les rapports intéressants en restent à *l'intérêt*, mais l'intérêt n'est pas autre chose qu'un avis relatif à la raison, et l'hommage par lequel l'individuel fait allusion à un concept est un hommage enfantin qui, quand il prétend en soi et pour soi avoir quelque valeur, n'est que de l'enfantillage.

75. Hegel, comme on le voit, résume bien dans ce passage tout le développement antérieur : l'Organique et les éléments, le concept organique comme finalité, etc. ; et bien que le Tout soit ici présent devant l'observation, il conclut par la contingence de la nature, incapable d'être autre chose pour l'esprit qu'une chute de l'idée.

b) L'observation de la conscience de soi dans sa pureté, et dans son rapport avec la réalité effective externe; lois logiques et lois psychologiques [76]

L'observation de la nature trouve le concept réalisé dans la nature inorganique, elle trouve des lois dont les moments sont des choses qui, en même temps, se comportent comme des abstractions; mais ce concept n'est pas une simplicité réfléchie en soi-même. La vie de la nature organique, par contre, n'est que cette simplicité réfléchie en soi-même; l'opposition de soi-même en soi-même, comme opposition de l'universel et du singulier, ne se décompose pas en ses propres moments dans l'essence même de cette vie; l'essence n'y est pas le genre qui se séparerait et se mouvrait dans son élément privé de différences et qui resterait en même temps pour soi-même et sans différence dans son opposition. L'observation trouve ce libre concept, dont l'universalité contient en elle-même aussi absolument la singularité développée, seulement dans le concept lui-même existant comme concept ou dans la conscience de soi [77].

I. (Les lois de la pensée.) L'observation retourne maintenant en soi-même, et se dirige sur le concept effectivement réel, en tant que concept libre; alors elle trouve aussitôt les *lois de la pensée*. Cette singularité, que la pensée est en elle-même, est le mouvement abstrait du négatif, mouvement entièrement retiré dans la simplicité; et les lois sont en dehors de la réalité. — Elles n'ont aucune *réalité* : cela ne signifie en général rien d'autre

76. Les lois de la pure pensée constituent une « *logique* », logique que critique ici Hegel parce qu'elle reste formelle. — La psychologie dont parle ensuite Hegel est l'étude de l'individu agissant, particulièrement dans son rapport au monde social.

77. Résumé de tout ce qui précède : Dans la nature inorganique, la raison observe « des choses » qui dans la loi se montrent comme des moments abstraits d'un concept; mais l'unité simple de ces moments n'est pas présente, il n'y a pas là « une simplicité réfléchie en soi-même ». La Vie présente bien à l'observation cette simplicité et cette intériorité, mais elle la présente sans son développement concret, ou ce développement tombe en dehors d'elle, lui est extérieur. Le concept à la fois *réfléchi en soi-même dans sa simplicité et développé dans ses différences* ne se trouve que dans la conscience de soi. La conscience de soi est le concept existant comme concept (*der als Begriff existierende Begriff selbst*).

sinon qu'elles sont sans vérité. En fait elles ne prétendent pas être la vérité *totale*, mais elles prétendent du moins être la vérité *formelle*. Mais le pur élément formel sans réalité est l'être de raison, ou l'abstraction vide qui n'a pas en elle la scission, une scission qui ne serait rien d'autre que le contenu[78]. — D'un autre côté, puisque ces lois sont les lois de la pure pensée, et puisque la pensée est l'universel en soi et est donc un savoir qui a immédiatement en lui l'être, et dans l'être toute réalité, de telles lois sont des concepts absolus, et sont d'une façon indivisible les essentialités de la forme et des choses. Puisque l'universalité se mouvant en soi-même est le concept simple *qui est scindé*, dans ce mode, ce concept a en soi un contenu, et précisément un contenu tel qu'il est tout contenu, sans être cependant un être sensible. Il est un contenu qui n'est pas en contradiction avec la forme, et n'est en rien séparé d'elle; ce contenu est plutôt essentiellement la forme elle-même, car celle-ci n'est rien d'autre que l'universel se séparant en ses moments purs[79].

Tel cependant que cette forme (ou ce contenu), est *pour l'observation* comme observation, il reçoit la détermination d'un contenu *trouvé*, donné, c'est-à-dire d'un contenu qui est *seulement posé dans l'élément de l'être*. Il devient un *être calme* fait de rapports, une multitude de nécessités séparées, qui, comme contenu *fixe* en soi et pour soi, doivent avoir une vérité *dans leur déterminabilité*, et sont ainsi en fait soustraites à la forme. — Mais cette absolue vérité des déterminabilités fixes ou des multiples lois diverses contredit l'unité de la conscience de soi ou de la pensée, et en général contredit la forme. Ce qui est énoncé comme une loi solide et permanente, restant en soi, peut seulement être un moment de l'unité se réfléchissant en soi-même, peut émerger seulement comme une grandeur évanouissante. Mais quand de telles lois sont arrachées à tout cet ensemble continu du mouvement par l'opération qui les considère, et quand elles sont exposées dans leur état d'isolement, le contenu ne leur man-

78. Les lois de la pensée sont le principe d'identité, le principe de contradiction, etc. — Ces principes, comme formels, n'ont aucun contenu, mais ils obtiennent un contenu quand on les considère dialectiquement, c'est-à-dire quand on découvre l'inégalité des termes dans l'égalité A = A, et inversement l'égalité dans l'inégalité. Sur cette dialectique, cf. Hegel : *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, W., I, p. 27.

79. Hegel présente ici ce que doit être sa « Logique » — où est envisagé le *contenu* de la forme, et une forme qui est *tout contenu*, mais sans être extériorité sensible.

que pas, car elles ont un contenu déterminé, mais elles manquent bien plutôt de la forme qui est leur essence. En fait ces lois ne sont pas la vérité de la pensée, non pas parce qu'elles doivent être seulement formelles et privées de contenu, mais plutôt pour la raison opposée, parce que, dans leur déterminabilité, ou justement *comme un contenu* auquel la forme est soustraite elles doivent valoir comme quelque chose d'absolu. Dans leur vérité, comme moments disparaissant dans l'unité de la pensée, elles devraient être prises comme savoir ou comme mouvement pensant, mais non comme *lois* du savoir. Mais l'observation n'est pas le savoir lui-même et ne le connaît pas; au contraire, elle inverse la nature du savoir en lui donnant la *figure de l'être*, c'est-à-dire qu'elle conçoit sa négativité seulement comme *lois* de *l'être*[80]. — Il suffira ici d'avoir indiqué, dans les termes généraux du problème, l'absence de validité de ce qu'on nomme les lois de la pensée. Un développement plus précis appartient à la philosophie spéculative, dans laquelle de telles lois se montrent comme ce qu'elles sont en vérité; c'est-à-dire comme des moments singuliers disparaissants, dont la vérité est seulement le tout du mouvement pensant, est seulement le savoir même.

II. (Les lois psychologiques.) Cette unité négative de la pensée est pour soi-même, ou pour mieux dire, elle est l'*être-pour-soi-même*, le principe de l'individualité, et est dans sa réalité *conscience opérante*. La conscience observante sera donc conduite, par la nature même de la chose, vers une telle conscience, comme réalité de ces lois. Puisque une telle connexion n'est pas pour la conscience observante, celle-ci croit que la pensée, dans ses lois, reste d'un côté, et elle croit que de l'autre côté elle reçoit un autre être dans ce qui lui est maintenant l'objet de son observation, c'est-à-dire dans la conscience opérante, qui est pour soi, de telle sorte qu'elle supprime l'être-autre, et qu'elle a sa réalité effective dans cette intuition de soi-même comme étant le négatif[81].

80. Les lois de la pensée ne manquent pas d'un contenu déterminé; au contraire leur déterminabilité est fixée par l'observation comme *axiome logique donné* et sans devenir. La logique de Hegel prétend au contraire saisir ces déterminabilités de la pure pensée dans le mouvement par lequel elles se dépassent elles-mêmes pour constituer le « tout organique achevé de la raison ». Mais l'attitude de l'observation fixe les lois de la pensée et leur donne la figure de l'être.

81. La vérité des lois de la pensée, c'est la pure négativité consciente d'elle-même, ou la *conscience de soi*. Pour Hegel, l'essence de l'*opération* est pré-

Pour l'observation s'ouvre donc un *nouveau champ* d'études avec la *réalité effective agissante*[82] *de la conscience*. La psychologie contient la multitude des lois selon lesquelles l'esprit se comporte diversement à l'égard des divers modes de sa réalité effective, en tant que cette réalité effective est un *être-autre trouvé*. Un tel comportement consiste en partie à accueillir en soi-même ces modes divers, et à *s'adapter* à ce qui est ainsi trouvé / aux habitudes, aux mœurs, aux manières de penser, en tant que dans tous ces modes l'esprit est objet à soi-même comme réalité effective ; et consiste en partie à se savoir spontanément en opposition à eux, pour retirer pour soi de cette réalité effective, selon sa propre inclination et passion, seulement ce qui a une valeur particulière, et donc à *adapter l'être objectif à soi-même* ; dans le premier cas l'esprit se comporte négativement à l'égard de lui-même comme singularité, dans l'autre cas négativement à l'égard de lui-même comme être universel[83]. — Selon le premier côté, l'indépendance donne à ce qui est trouvé seulement la *forme* de l'individualité consciente en général, et reste au point de vue du contenu à l'intérieur de la réalité effective universelle qui est trouvée; mais selon l'autre côté l'indépendance donne à cette réalité effective au moins une modification caractéristique qui ne contredit pas son contenu essentiel; ou encore elle lui donne une modification par laquelle l'individu, comme réalité effective spéciale et comme contenu original, s'oppose à cette réalité effective universelle; — cette opposition prend la forme[84] du crime quand l'individu supprime cette réalité d'une façon seulement singulière, ou quand il le fait d'une façon universelle et pour tous, produisant au jour un autre monde,

cisément la négativité à l'égard de l'être. La conscience observante ne sait pas que la vérité des lois de la pensée est cette négativité de la conscience de soi : elle croit donc tenir là un nouvel objet, l'objet de la psychologie. — La conscience opérante est *pour soi*, c'est-à-dire qu'elle supprime son être-autre et se donne l'intuition d'elle-même, comme étant cette activité négative.

82. « An der *handelnden* Wirklichkeit des Bewusstseins. »

83. Il y a une ambiguïté fondamentale dans le rapport de la conscience de soi à son monde; tantôt la conscience de soi, se niant comme singularité, s'adapte à ce monde spirituel, tantôt elle le modifie (par ex. Napoléon).

84. « Verbrechen ». Hegel pense à la relation harmonieuse entre l'individu et les mœurs; c'est pourquoi il parle ici de criminalité. D'une part, l'individu s'adapte aux mœurs, et ainsi la substance éthique devient *conscience de soi* dans l'individu; d'autre part, l'individu bouleverse cette substance et produit au jour un monde nouveau.

un autre droit, une autre loi, d'autres mœurs, à la place de celles qui sont présentes[85].

La psychologie d'observation énonce d'abord ses perceptions des *modes universels* qui se présentent à elle dans la conscience active; elle trouve alors beaucoup de facultés, d'inclinations et de passions diverses; et parce que dans l'énumération d'une telle récolte de facultés le souvenir de l'unité de la conscience de soi ne se laisse pas refouler, la psychologie doit du moins aller jusqu'à s'étonner que dans l'esprit, comme dans un sac, puissent se tenir ensemble et côte à côte tant de choses contingentes et hétérogènes les unes aux autres, et cela d'autant plus que ces choses ne se dévoîlent pas comme des choses inertes et mortes, mais comme des processus inquiets et instables[86].

Dans l'énumération de ces diverses facultés, l'observation se situe du côté universel; l'unité de ces multiples capacités est le côté opposé à cette universalité et est l'individualité *effectivement réelle.* — Appréhender les individualités distinctes et concrètes de façon à décrire un homme comme ayant plus d'inclination à ceci, un autre à cela, à décrire l'un comme plus doué d'entendement que l'autre, cela a quelque chose de beaucoup moins intéressant que l'énumération même des espèces d'insectes ou de mousses, car de telles espèces donnent à l'observation le droit de les prendre ainsi singulièrement et sans concept, puisqu'elles appartiennent essentiellement à la singularisation contingente. Prendre par contre l'individualité consciente d'une façon sans esprit, comme un phénomène singulier dans l'élément de l'être, cela contredit cette circonstance que l'essence de cette individualité humaine est l'universalité de l'esprit. Puisque cependant l'acte de l'appréhender fait entrer en même temps l'individualité dans la forme de l'universalité, c'est que cet acte fait trouver *la loi* de l'individualité, et paraît alors avoir un but rationnel et remplir une fonction nécessaire[87].

85. Hegel pense sans doute à Napoléon; sur le rôle de l'individu dans l'évolution historique, cf. les cours de philosophie de l'esprit d'Iéna, W., XX, pp. 246 et suivantes.

86. Critique d'une psychologie descriptive qui découvre dans l'individu des capacités et des facultés hétéroclites — critique aussi du Kantisme qui sépare si nettement la sensibilité, l'entendement, la raison, etc... L'image « comme dans un sac » se trouve déjà dans les travaux d'Iéna, W., I, p. 130.

87. La recherche d'une psychologie qui décrit la *genèse* dialectique des grandes fonctions spirituelles a occupé Hegel dès le temps de Berne, et on trouve cette première psychologie, comme étude de l'esprit subjectif, dans les cours

III. (La loi de l'individualité.) Les moments constituant le contenu de la loi sont d'un côté l'individualité elle-même, d'un autre côté sa nature inorganique universelle, c'est-à-dire les circonstances, les situations, les habitudes, les mœurs, la religion, etc..., éléments trouvés en fonction desquels l'individualité déterminée doit être conçue. Ils contiennent quelque chose de déterminé aussi bien que quelque chose d'universel, et sont en même temps *quelque chose de présent* et de donné qui s'offre ainsi à l'observation et s'exprime de l'autre côté dans la forme de l'individualité.

La loi de cette relation des deux côtés devrait maintenant contenir le genre d'effet et d'influence que ces circonstances déterminées exercent sur l'individualité. La nature de cette individualité cependant consiste justement *et* à être l'universel — ainsi elle consiste à confluer calmement et immédiatement avec cet universel *qui est présent* ici comme mœurs, habitudes, etc..., de façon à se fondre avec elles —, *et aussi bien* à se comporter comme étant opposée à elles, et donc plutôt à les bouleverser[88]; elle consiste encore à se comporter, dans sa propre singularité, d'une façon tout à fait indifférente à leur égard, à ne pas les laisser agir sur soi, et à ne pas être actif vis-à-vis d'elles. *Quelle chose* doit donc avoir de l'influence sur l'individualité, et quel genre d'influence précisément, ce qui est proprement équivalent? cela ne dépend que de l'individualité elle-même. Dire en effet que sous cette influence cette individualité est devenue *cette individualité déterminée* ne signifie rien d'autre sinon dire qu'*elle l'était déjà*. Circonstances, situations, mœurs, etc., qui sont indiquées une première fois comme *présentes*, et sont indiquées une autre fois dans *cette individualité déterminée*, expriment seulement l'essence indéterminée de l'individualité, essence dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Si de telles circonstances, de tels modes de pensées, de telles mœurs, en somme un tel état du monde, n'avaient pas été, sans aucun

de 1805-6 déjà cités. — L'observation, en appréhendant l'individu, s'efforce de saisir sa loi, c'est-à-dire d'expliquer l'individu par le monde social qui constitue sa « nature inorganique ». Mais contrairement à ce qu'a pensé plus tard un Taine, Hegel ne croit pas qu'une pareille loi soit possible, précisément à cause de l'interaction de l'individu et du monde spirituel au sein duquel il émerge. — L'idée de l'action des grands hommes est présente dans tout ce chapitre.

88. « Verkehren », exactement *inverser*.

doute l'individu ne serait pas devenu ce qu'il est; en effet tout ce qui se trouve dans un tel état du monde constitue cette substance universelle. — Mais pour pouvoir se particulariser dans *cet individu-ci*, — et c'est un tel individu qu'il s'agit de concevoir, — l'état du monde devrait s'être particularisé aussi lui-même en soi et pour soi, et avoir agi sur l'individu dans cette déterminabilité particulière qu'il se serait donnée; c'est seulement ainsi qu'il en aurait fait cet individu déterminé qu'il est [89]. Si l'extérieur s'était constitué en soi et pour soi, comme il se manifeste dans l'individualité, celle-ci serait bien compréhensible à partir de celui-là. Nous aurions alors une double galerie de tableaux, dont l'une serait le reflet de l'autre; l'une serait la galerie de la déterminabilité complète et de la délimitation des circonstances extérieures, l'autre serait la même galerie, mais traduite dans la modalité selon laquelle ces circonstances sont au sein de l'essence consciente; l'une serait la surface de la sphère, l'essence consciente en serait le centre représentant en soi-même cette surface [90].

Mais la surface de la sphère, c'est-à-dire le monde de l'individu [91], a immédiatement une double signification : il est *monde et situation étant en soi et pour soi*, et *monde de l'individu*; il est le monde de l'individu ou bien en tant que cet individu, s'étant fusionné avec lui, l'aurait fait entrer en soi-même comme il est, et se serait comporté vis-à-vis de lui seulement comme conscience formelle; — ou bien il est le monde de l'individu en tant que le présent donné aurait été *bouleversé* et transformé par cet individu même. — Si donc, en vertu de cette liberté, la réalité effective est capable de cette double signification, alors le monde de l'individu doit seulement être conçu à partir de l'individu même; et l'*influence* de la réalité effective sur l'individu, réalité représentée comme *étant* en soi et pour soi, reçoit par le fait de cet individu un sens absolument opposé; l'individu, ou

89. Critique de cette relation ambiguë de l'individualité et de sa substance. L'état du monde explique bien l'essence *indéterminée* de l'individualité en général, mais ne saurait expliquer telle individualité déterminée et singulière.

90. C'est toujours là le développement de cette forme de loi, selon laquelle l'*extérieur* serait l'expression de l'*intérieur*; mais, comme on l'a vu, extérieur et intérieur sont ici pris d'une façon statique et sans pensée, justement parce qu'on veut les observer dans *l'élément de l'être*.

91. Monde de l'individu, parce que ce serait le monde qui se serait en soi et pour soi particularisé, et serait devenu le monde, comme il est pour cet individu particulier.

bien laisse aller sans le troubler le cours de la réalité effective qui l'influence, ou bien il l'interrompt et le bouleverse. Mais alors la *nécessité psychologique* devient une phrase si vide qu'il est absolument possible que ce qui doit avoir eu cette influence aurait aussi bien pu ne pas l'avoir eue.

Alors disparaît cet *être* qui serait *en soi* et *pour soi* et qui devrait constituer l'un des côtés de la loi, et précisément le côté universel. L'individualité est ce qu'est *son* monde, en tant que monde *sien*; elle-même est le cercle de sa propre opération, cercle dans lequel elle s'est présentée comme réalité effective, et, sans plus, elle est seulement l'unité de l'être *en tant que déjà donné* et de l'être en tant que *construit*[92], unité dont les côtés ne tombent pas l'un en dehors de l'autre, comme cela arrivait dans la représentation de la loi psychologique, l'un des côtés étant le monde *en soi* comme présent, et l'autre l'individualité étant *pour soi*; en d'autres termes, en considérant ces côtés chacun pour soi, il ne subsiste plus aucune nécessité, ni aucune loi de leur rapport réciproque.

c) Observation du rapport de la conscience de soi avec sa réalité effective immédiate[93] : Physiognomonie et Phrénologie

L'observation psychologique ne trouve aucune loi exprimant la relation entre la conscience de soi et la réalité effective ou le monde opposé à cette conscience de soi; étant donnée alors l'indifférence mutuelle des deux côtés, l'observation est refoulée jusqu'à la *déterminabilité particulière* de l'individualité réelle qui est en soi et pour soi, ou qui, dans son absolue médiation, contient comme abolie l'opposition de l'*être-pour-soi* et de l'*être-en-soi*. L'individualité est maintenant venue à l'être pour

92. Cette unité concrète de l'être-en-soi, et de l'être-pour-soi, de l'être, en tant que *tout fait*, et en tant que se *faisant* est la position d'un nouveau problème qui, dans un sens très général, est celui de l'union de l'âme et du corps. — Hegel va examiner longuement ce problème avec la Physiognomonie et la Phrénologie.

93. « Auf seine unmittelbare Wirklichkeit » — à sa réalité effective immédiate, c'est-à-dire le corps, et non plus, comme dans le cas précédent, à une réalité effective extérieure.

l'observation, ou elle est l'objet auquel l'observation passe maintenant [94].

L'individu est en soi et pour soi-même; il est *pour soi*, ou il est une libre opération, mais il est aussi *en soi*, ou il a lui-même un *être déterminé originaire* [95], — une déterminabilité qui selon le concept est proprement ce que la psychologie voulait trouver en dehors de l'individu. C'est *en lui-même* [96] maintenant que surgit donc l'opposition, opposition qui consiste à être d'une double façon; à être le mouvement de la conscience, et à être l'être fixe d'une réalité effective phénoménale, d'une réalité telle qu'elle est en lui immédiatement *la sienne*. Cet *être*, le *corps* de l'individualité déterminée, est le caractère *originaire* de cette individualité, ce qu'elle n'a pas elle-même fait. Mais puisque l'individu est en même temps seulement ce qu'il a fait, c'est que son corps est aussi l'expression de lui-même engendrée par lui et est un *signe* qui n'est pas resté une chose immédiate; mais c'est un *signe* dans lequel l'individu donne seulement à connaître ce qu'il est, en tant qu'il met en œuvre sa nature originaire.

Observons-nous les moments ici présents en rapport avec les considérations précédentes, nous noterons ici une figure humaine universelle, ou du moins la figure universelle d'un climat, d'un continent, d'un peuple, comme nous notions précédemment les mêmes mœurs et la même culture universelles. A cela s'ajoutent les circonstances particulières et la situation particulière au sein de la réalité effective universelle; ici cette réalité effective particulière est comme formation particulière de la figure de l'individu [97]. — D'autre part, comme précédemment étaient posées l'opération libre de l'individu et la réalité effective en tant que *la sienne* en contraste avec la réalité effective donnée, de même on a ici la figure [98] comme expression de l'actualisation originale de l'individu posée par lui-même, c'est-à-dire les traits

94. Progressivement l'observation est conduite à l'individualité comme *totalité* concrète, comme monade, qui réalise l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi.

95. Le pour-soi est le côté qui n'est pas donné, qui est l'œuvre de l'individualité se faisant elle-même; l'en-soi est l'être-originaire déterminé, ce que l'individu n'a pas fait, sa nature (*ein ursprungliches bestimmtes Sein*).

96. « An ihm selbst », et non plus « an sich ».

97. La nouvelle relation contient d'une certaine façon la relation précédente dépassée. Le corps reflète en lui des influences générales et des influences spéciales.

et les formes de son essence spontanément active. Mais la réalité effective, aussi bien universelle que particulière, que l'observation trouvait auparavant en dehors de l'individu, est ici la propre réalité effective de *ce même individu*, son corps congénital, et c'est proprement dans ce corps que tombe l'expression qui appartient à sa propre opération. Dans la considération psychologique, la réalité effective étant en soi et pour soi, et l'individualité déterminée, devaient être rapportées l'une à l'autre. Mais ici c'est l'*individualité* déterminée *totale* qui est l'objet de l'observation, et chaque côté de l'opposition est lui-même à son tour le tout. Au tout extérieur n'appartiennent donc pas seulement l'*être originaire*, le corps congénital, mais également la formation de celui-ci, et cette formation appartient à l'activité de l'intérieur; le corps est l'unité de l'être non formé et de l'être formé, et est la réalité effective de l'individu pénétrée par l'être-pour-soi. Ce tout, qui embrasse en soi-même les parties fixes, originaires et déterminées, et d'autre part les traits qui prennent naissance seulement par le mouvement de l'opération, ce tout *est*, et cet *être* est *expression* de l'intérieur, de l'individu posé comme conscience et comme mouvement. — De son *côté*, *l'intérieur* n'est plus activité formelle, privée de contenu, ou indéterminée, dont le contenu et la déterminabilité, comme c'était le cas précédemment, se trouveraient dans les circonstances extérieures, mais il est un caractère orginaire déterminé en soi, dont la forme seulement est l'activité. On considérera donc ici la relation entre ces deux côtés; on verra comment elle doit être déterminée, et ce qu'il faut proprement entendre quand on parle de cette *expression* de l'intérieur par l'extérieur[99].

I. (La signification physiognomonique des organes.) D'abord cet extérieur, seulement comme *organe*, rend l'intérieur visible, ou en général fait de lui un être pour autrui, car l'intérieur, en tant qu'il est dans l'organe, est l'activité même. La bouche qui parle, la main qui travaille, les jambes aussi

98. « Gestalt », figure, dans un sens très général. Nous réservons le mot forme pour traduire le terme allemand « Form ».

99. Le corps n'est pas seulement ce qui est inné, mais encore ce qui est *fait* par l'individu, il est son expression engendrée par lui. Le corps, comme extérieur, est donc en un certain sens le *tout* de l'individualité. Inversement, l'intérieur n'est pas seulement l'opération sans contenu, la négativité abstraite, il a comme contenu la déterminabilité innée que l'individu n'a pas engendrée.

si l'on veut les ajouter, sont les organes actualisant effectivement et accomplissant, qui ont en eux l'opération, comme *opération en acte*, ou l'intérieur comme tel; mais l'extériorité, que l'intérieur obtient par la médiation des organes, est l'opération faite[100], comme réalité effective séparée de l'individu. Langage et travail sont des extériorisations dans lesquelles l'individu ne se conserve plus et ne se possède plus en lui-même; mais il laisse aller l'intérieur tout à fait en dehors de soi, et l'abandonne à la merci de quelque chose d'Autre. On peut aussi bien dire, et que ces extériorisations expriment trop l'intérieur, et qu'elles l'expriment trop peu. — *Trop*, parce que l'intérieur débouche en elles, qu'aucune opposition ne reste plus entre elles et lui; elles ne fournissent pas seulement *une expression* de l'intérieur, mais l'intérieur lui-même immédiatement; — *trop peu* parce que l'intérieur dans le langage et dans l'action se fait un autre[101], et s'abandonne à la merci de l'élément de la transmutation qui, bouleversant la parole parlée et l'opération accomplie, en font quelque chose d'autre que ce qu'elles sont en soi et pour soi en tant qu'actions de cet individu déterminé. Non seulement les œuvres, résultat des actions, perdent par cette extériorité provenant de l'ingérence étrangère, le caractère d'être quelque chose de stable à l'égard des autres individualités, mais encore quand elles se rapportent à l'intérieur qu'elles contiennent, comme un extérieur séparé et indifférent, elles peuvent, *par le fait de l'individu même*, être comme intérieur autre chose que ce qu'elles manifestent; — soit que l'individu les fasse intentionnellement pour la manifestation quelque chose d'autre que ce qu'elles sont en vérité, — soit qu'il soit lui-même trop incompétent pour se donner le côté extérieur proprement voulu par lui, et pour lui donner une fixité et une permanence telles que son œuvre ne puisse être pervertie par les autres[102]. L'opération donc, entendue comme œuvre accomplie, a deux significations opposées; ou bien elle est l'individualité intérieure, et *non son expression*, ou bien comme extérieure, elle est une

100. Nous traduisons ici « Tun » par *opération en acte*, « Tat » par *opération faite*. L'organe n'est que le passage de l'action intérieure à l'opération faite, c'est-à-dire à l'*œuvre*, mais l'œuvre par rapport à l'individu est pure extériorité.

101. Schiller, « Aussitôt que l'âme parle, l'âme, hélas! ne parle déjà plus. »

102. Toute cette dialectique — relation de l'individu à son œuvre — sera étudiée spécialement dans le chapitre sur « le règne animal de l'esprit ».

réalité effective *libre* de l'intérieur et qui est quelque chose de tout à fait autre que cet intérieur. — A cause de cette ambiguïté, nous devons nous retourner vers l'intérieur pour voir comment il est encore *dans l'individu lui-même*, mais d'une façon visible et extérieure. Dans l'organe cependant, l'intérieur est seulement comme l'*opération* en acte, immédiate, qui atteint son extériorité dans l'opération faite, laquelle représente ou ne représente pas l'intérieur. L'organe, considéré alors selon cette opposition, ne garantit donc pas l'expression qui est cherchée [103].

Si maintenant la seule figure extérieure, en tant qu'elle n'est pas organe ou *pure activité*, prise donc comme un tout en *repos*, pouvait exprimer l'individualité interne, elle se comporterait alors comme une chose subsistante, qui, dans son être-là passif, recevrait sans l'altérer l'intérieur comme quelque chose d'étranger, en devenant ainsi le signe de cet intérieur, — le signe, c'est-à-dire une expression extérieure, contingente, dont le côté *effectivement réel*, pris pour soi, serait privé de signification, — un langage enfin dont les sons et les groupements de sons, loin d'être la chose même, sont conjoints à la chose par un libre arbitre, en restant contingents pour cette chose même.

Une telle jonction arbitraire de moments qui sont l'un pour l'autre un extérieur, ne donne aucune loi. La physiognomonie [104] se distingue cependant des autres fausses sciences et des autres études malsaines, parce qu'elle doit considérer l'individualité déterminée dans l'opposition *nécessaire* d'un intérieur et d'un extérieur, du caractère considéré comme essence consciente et du caractère considéré comme figure dans l'élément de l'être, et parce qu'elle rapporte ces moments l'un à l'autre, comme ils sont rapportés au moyen de leur concept, et de telle façon qu'ils doivent en conséquence constituer le contenu d'une loi. Au contraire, dans l'astrologie, dans la chiromancie et dans

103. Ainsi est défini le genre d'observation qui va être celui de ce chapitre. L'œuvre, à tort selon Hegel, sera laissée de côté; ce qu'on veut découvrir par l'étude des traits du visage, c'est la pure vie intérieure qui ne se réalise peut-être jamais. Hegel montrera que c'est là une mauvaise psychologie, une psychologie de pure imagination; il montrera de même que la science qui prétend dévoiler cet intérieur par les traits du visage est une science purement conjecturale.

104. La Physiognomonie fut érigée en Science (?) par *Lavater* dans ses *Fragments de Physiognomonie*, Leipzig, 1775-78. On sait l'intérêt porté par Gœthe à cette étude, mais la signification beaucoup plus générale qu'il lui attribua; les formes de l'homme ne sont pas seulement expression d'un intérieur, elles correspondent au développement d'une nature.

des sciences de ce genre, il semble qu'un extérieur soit seulement rapporté à un extérieur, un quelque chose à un quelque chose qui lui est étranger. Une *certaine* constellation au moment de la naissance, et (en rapprochant davantage l'extérieur du corps lui-même), ces lignes de la main sont des *moments extérieurs* pour la vie longue ou brève, et pour le destin d'un individu. Comme extériorités, ces éléments se rapportent d'une façon indifférente l'un à l'autre, et n'ont pas l'un pour l'autre la nécessité qui doit se trouver dans le rapport d'un *extérieur* et d'un *intérieur*.

La main assurément ne paraît pas être quelque chose de tellement extérieur pour le destin, mais elle semble plutôt se comporter comme un intérieur eu égard au destin. En effet, le destin à son tour est seulement la manifestation explicite de ce que l'individualité déterminée est *en soi*, comme déterminabilité intérieure originaire [105]. — Pour savoir maintenant ce que cette déterminabilité est en soi, le chiromancien comme le physiognomoniste ont recours à une méthode plus courte que celle par exemple de Solon, qui estimait pouvoir seulement le savoir d'après le cours de toute une vie; il considérait, lui, la manifestation, mais les autres considéraient *l'en-soi*. Mais que la main doive présenter *l'en-soi* de l'individualité au point de vue de son destin, est facile à voir d'après ce fait qu'elle est après l'organe de la parole le meilleur moyen par lequel l'homme parvient à se manifester et à s'actualiser effectivement. Elle est l'artisan animé de sa fortune; on peut dire d'elle qu'elle *est* ce que l'homme *fait*, car dans la main, l'organe actif de son perfectionnement, l'homme est présent comme force animatrice, et, puisqu'il est originairement son propre destin, la main exprimera donc cet en-soi.

De cette détermination que l'*organe* de l'activité *est aussi bien* en lui *un être* que le *processus d'opérer*, ou que dans l'organe l'être-en-soi interne a lui-même une *présence*, et y a un être pour autrui, résulte un nouveau point de vue sur l'organe différent du point de vue précédent. Si précisément les organes se montraient ne pouvoir être pris en général *comme expressions* de l'intérieur, parce qu'en eux l'opérer est présent comme opérer, tandis que l'opération, comme opération faite, est seulement

105. Sur cette idée du destin : *le tout d'une vie*, la synthèse d'une multiplicité de circonstances, cf. les travaux de jeunesse de Hegel, et particulièrement Nohl, p. 283.

un extérieur, et si de cette façon intérieur et extérieur tombent l'un en dehors de l'autre, et sont étrangers l'un à l'autre, ou peuvent l'être, cependant selon la détermination considérée, l'organe doit encore être pris comme le *moyen terme* des deux, puisque justement la *présence* en lui de l'opération constitue en même temps une *extériorité* de cette opération, et en vérité une extériorité différente de celle constituée par l'opération faite; cette nouvelle extériorité reste précisément à l'individu et en lui. — Ce moyen terme et cette unité de l'intérieur et de l'extérieur sont maintenant avant tout eux-mêmes extérieurs; mais, de plus, cette extériorité est en même temps reçue dans l'intérieur; comme extériorité *simple*, elle se tient en face de l'extériorité dispersée qui, ou bien est seulement une œuvre *singulière* et une condition contingente pour l'individualité totale, ou bien, comme extériorité *totale*, est le destin éparpillé et déployé en une multiplicité d'œuvres et de conditions. *Les lignes simples de la main* donc, *le timbre et le volume de la voix*, comme la *déterminabilité individuelle du langage*, — et aussi ce même langage, en tant que recevant de la main une existence plus fixe et plus solide que celle qu'il avait par la voix, il devient écriture et plus précisément écriture *manuscrite* — tout cela est une *expression* de l'intérieur, en sorte que cette expression, comme *extériorité simple*, se trouve encore une fois en face de l'extériorité *multiforme* de l'action et du destin, à l'égard de laquelle elle se comporte comme un *intérieur*. — Si donc d'abord la nature déterminée et la particularité congénitale de l'individu, ensemble avec ce qu'elles sont devenues par le processus de la culture, sont prises comme l'intérieur, comme l'essence de l'action et du destin, l'individu aura sa *manifestation* et son extériorité, *en premier* lieu dans sa bouche, dans sa main, dans sa voix, dans son écriture, non moins que dans les autres organes et leurs déterminabilités permanentes, et *en second lieu*, il s'exprimera d'une façon *plus développée* encore à l'extérieur, dans sa réalisation effective dans le monde[106].

Puisque maintenant ce moyen terme se détermine comme l'extériorisation, qui est en même temps retournée dans l'intérieur,

106. Il y a donc deux expressions de l'individu : l'une en son corps même, en tant que ce corps est pour autrui, l'autre en son destin, en ses œuvres dans le monde. La première est la propre expression de l'intérieur; mais elle est en fait, comme le montrera Hegel, une réflexion vaine sur ce que l'individu aurait voulu ou pu faire, mais qu'il n'a pas fait.

son être-là n'est pas limité à l'organe immédiat de l'opération; ce moyen terme est aussi le mouvement, la forme du visage et de la figure en général, mouvement et forme qui n'accomplissent rien d'effectif. Ces traits et leurs mouvements sont, selon ce concept, l'opération retenue, l'opération restant en l'individu, et selon le rapport de l'individu à l'opération faite, ils en sont le propre contrôle personnel et l'observation, ils constituent l'*extériorisation*, comme *réflexion sur* l'extériorisation effectivement réelle. — L'individu ainsi n'est pas muet dans son opération extérieure et dans son rapport avec elle, puisqu'il est en même temps réfléchi en soi-même et qu'il extériorise cet être-réfléchi en soi-même; cette opération théorétique ou le langage de l'individu avec soi-même au sujet de sa propre opération, est intelligible aussi pour les autres, car ce langage est lui-même une extériorisation.

II. (L'ambiguïté de cette signification.) Dans cet intérieur, qui dans son extériorisation reste un intérieur, l'être-réfléchi de l'individu hors de sa réalité effective est donc observé; et il faut examiner ce qui se trouve dans cette nécessité posée dans cette unité. — Cet être-réfléchi est d'abord différent de l'opération faite elle-même, et peut ainsi être quelque chose d'*autre*, et peut être pris pour quelque chose d'autre que ce qu'elle est; on voit à l'expression d'un visage si l'homme est *sérieux* dans ce qu'il dit ou fait. — Mais inversement, ce qui doit être expression de l'intérieur est en même temps expression *dans l'élément de l'être*, et retombe par là dans la détermination de *l'être* qui est absolument contingent pour l'essence consciente de soi[107]. Ce qui doit être expression est donc bien expression, mais est en même temps aussi seulement comme un *signe*, de sorte qu'au contenu exprimé, la constitution de ce moyennant quoi il est exprimé, est pleinement indifférente. L'intérieur est bien dans cette manifestation un Invisible visible, mais sans être pourtant lié à cette manifestation; il peut aussi bien être dans une autre manifestation, comme réciproquement un autre intérieur peut être dans la même manifestation. — Lichtenberg dit donc à bon droit : à supposer que le physiognomoniste ait une seule fois attrapé l'homme, il suffirait de prendre une décision

107. Cette unité se décompose donc à nouveau; l'expression est un intérieur par rapport à l'œuvre, mais elle est encore en extérieur par rapport à la conscience de soi.

résolue pour se rendre de nouveau incompréhensible pour des milliers d'années [108]. — De même que dans la relation précédente les circonstances données étaient un étant auquel l'individualité prenait ce qu'elle pouvait et voulait, ou bien s'abandonnant à cet être, ou bien le bouleversant (raison pour laquelle cet étant ne contenait pas la nécessité et l'essence de l'individualité), pareillement ici l'être se manifestant et immédiat de l'individualité est un être tel que, ou bien il en exprime l'être-réfléchi hors de la réalité effective et l'être-en-soi-même [109], ou bien en est seulement un signe, signe indifférent à l'égard du signifié, et qui par là ne signifie en vérité rien; ce signe pour l'individualité est son visage aussi bien que son masque qu'elle peut lever. — L'individualité imprègne sa figure, se meut en elle, parle en elle; mais tout cet être-là se produit aussi bien comme un être indifférent à l'égard de la volonté et à l'égard de l'action; l'individualité efface dans cet être la signification qu'il avait d'abord, selon laquelle il avait en lui l'être-réfléchi et l'essence vraie de l'individualité même, et inversement, elle pose plutôt son essence vraie dans la volonté et dans l'opération faite.

L'individualité *abandonne* cet *être-réfléchi en soi-même*, qui est exprimé dans les *traits*, et *pose sa propre essence dans l'œuvre* [110]. L'individualité contredit alors la relation qui était établie par l'instinct de la raison, se mettant à observer l'individualité consciente de soi pour rechercher ce que doivent être *son intérieur* et *son extérieur*. Ce point de vue nous conduit à la pensée spécifique qui se trouve à la base de la *science* physiognomonique (si on veut la nommer science). L'opposition à laquelle cette observation a abouti est, selon la forme, l'opposition du pratique et du théorétique (ces deux termes étant posés cependant à l'intérieur de la pratique même), l'opposition de l'individualité s'actualisant dans l'action (en prenant action dans le sens le plus général), et de la même individualité telle que, se dégageant en même temps de l'action, elle se réfléchit en soi-même de façon que l'action lui devienne objet. L'observation accueille cette opposition selon la relation renversée dans laquelle cette opposition se détermine dans la manifestation. Pour cette observation, l'*opé-*

108. Lichtenberg : *Über Physiognomik*, 2 Aufl, Göttingen, 1788, p. 35.
109. « Insichsein. »
110. C'est l'individualité elle-même qui se refuse à être ce qu'expriment ses traits de physionomie, et se définit par *ce qu'elle fait*.

ration faite et l'œuvre — que ce soit celle du langage ou celle d'une réalité effective plus solide — ont la valeur d'un *extérieur inessentiel*, mais l'*être-en-soi-même* de l'individualité a la valeur de l'*intérieur essentiel*. Des deux côtés que la conscience pratique a en elle, de l'intention et de l'opération, de l'*avis* sur sa propre action[111] et de l'*action même*, l'observation choisit le premier côté pour l'intérieur vrai; cet intérieur doit avoir son extériorisation plus ou moins *inessentielle* dans l'opération faite, mais son extériorisation vraie dans la propre figure corporelle. Cette dernière extériorisation est la présence sensible immédiate de l'esprit individuel; l'intériorité qui doit être la vraie est la particularité de l'intention et la singularité de l'être-pour-soi; toutes les deux constituent l'esprit en tant qu'esprit *visé*. Ce que l'observation a donc pour ses objets, c'est l'être-là *visé*, et c'est à l'intérieur de cette sphère qu'elle recherche des lois[112].

L'avis immédiat sur la présence visée de l'esprit est la physiognomonie naturelle, le jugement rapide sur la nature intérieure et, au premier coup d'œil, sur le caractère de sa figure extérieure. L'objet d'un tel avis est d'une espèce telle qu'il est dans son essence d'être en vérité quelque chose d'autre que seulement un être sensible immédiat. Ce qui a une présence, c'est à vrai dire cet être-réfléchi en soi-même hors du sensible dans le sensible; et la visibilité de l'invisible est alors ce qui est objet de l'observation. Mais cette présence sensible immédiate est justement la *réalité effective* de l'esprit, telle qu'elle est seulement pour la visée; de ce point de vue, l'observation s'occupe de l'être-là visé de l'esprit, de la physionomie, de la graphie, du ton de la voix, etc. — Elle rapporte un tel être-là à un tel *intérieur également visé*. Ce n'est pas l'assassin, le voleur qui doivent être connus, mais c'est la *capacité de l'être*[113]. La déterminabilité solide et abstraite se perd ainsi dans la déterminabilité concrète indéfinie de l'individu *singulier* qui réclame maintenant des descriptions bien

111. « Meinen ».

112. Il s'agit ici de « Meinung », on *vise*, on conjecture ce qu'est l'individualité en négligeant ce qu'elle est vraiment dans son œuvre, de même on conjecture les lignes et les traits *singuliers* du visage. La loi est alors un rapport contingent de ces deux conjectures. Hegel critique ici toutes les subtilités de cette psychologie du cœur humain qu'on trouve chez Lavater et qui sépare l'individu de son œuvre effective dans le monde.

113. Hegel profite de cette analyse pour introduire une critique de la pure intention, de l'intention qui serait à jamais intraduisible en œuvres. Cette critique se relie à la critique de la morale kantienne pendant la période de jeunesse.

plus riches et bien plus ingénieuses que ne le sont ces qualifications. De telles descriptions ingénieuses et variées disent bien plus que les qualifications d'assassin, de voleur, de bon cœur, d'intègre, etc., mais elles sont encore beaucoup trop courtes et restreintes pour leur but qui est d'exprimer l'être visé ou l'individualité singulière unique, elles sont aussi courtes que toutes les descriptions de la figure corporelle qui vont plus loin que la qualification de cette figure par un front plat ou un nez long[114]. Car la figure corporelle singulière, autant que la conscience de soi singulière sont, en tant qu'être visé, inexprimables[115]. La science de la connaissance de l'homme qui porte sur l'homme présumé par cette visée, autant que celle de la physiognomonie qui porte sur sa réalité effective présumée, et veut élever les jugements inconscients de la physiognomonie naturelle à une science, est par là quelque chose d'inachevable et de sans base, qui ne peut parvenir à dire ce qu'elle vise, parce qu'elle vise seulement, et parce que son contenu est seulement quelque chose de visé.

Les lois que cette science entreprend de trouver sont des rapports de ces deux côtés visés, et ne peuvent donc être elles-mêmes rien de plus qu'une conjecture vide. En outre ce savoir prétendant s'occuper de la réalité effective de l'esprit a précisément pour son objet ceci : l'esprit se soulevant de son être-là sensible se réfléchit en soi-même, et l'être-là déterminé, est alors pour l'esprit une contingence indifférente; ce savoir par conséquent doit être immédiatement certain dans les lois qu'il a découvertes, que rien n'y est dit, qu'il n'y a là que bavardage, ou seulement un avis personnel, un avis *venant de soi*, (une expression qui a la vérité d'exprimer comme une seule et même chose ceci : dire son propre avis, et par là ne pas produire la chose même, mais produire seulement un avis *venant de soi*). Selon le contenu ces observations ne peuvent pas différer en valeur de celles-ci; toutes les fois qu'il y a marché il pleut, dit le marchand, et toutes les fois aussi, dit la ménagère, que je fais sécher ma lessive.

Lichtenberg, qui caractérise ainsi l'observation physiognomonique[116], dit encore ceci : « Si quelqu'un disait : tu agis vraiment

114. Exemple du « faux infini ».

115. Cf. le premier chapitre de la Phénoménologie sur la « certitude sensible et ma visée du ceci ». On trouvera dans ce chapitre une note sur la traduction de *Meinen* et de *Meinung*.

116. *Op. cit.*, p. 72.

comme un honnête homme, mais je vois sur ta figure que tu te contrains et que tu es un fripon dans ton cœur, sans doute à un tel discours jusqu'à la consommation des siècles, un brave garçon riposterait par un soufflet[117] »; cette riposte tombe tout à fait bien puisqu'elle est la réfutation de la première présupposition d'une telle science faite de conjectures, selon laquelle précisément la *réalité effective* de l'homme est son visage. — L'*être vrai* de l'homme est bien plutôt son *opération;* c'est en elle que l'individualité est *effectivement réelle*, et c'est elle qui supprime *le visé* dans ses deux côtés. En premier lieu elle supprime le visé comme être corporel calme; car l'individualité se présente plutôt dans l'action comme l'essence *négative* qui *est* seulement en tant qu'elle supprime l'être. Ensuite, l'opération supprime l'inexprimabilité de l'avis également en ce qui concerne l'individualité conscience de soi, qui dans l'avis est une individualité indéfiniment déterminée et déterminable. Dans l'opération accomplie, cette fausse infinité est anéantie. L'opération faite est quelque chose de simplement déterminé, quelque chose d'universel, ce qui peut être compris dans une abstraction; cette opération est un meurtre, un vol, un bienfait ou un fait héroïque, etc..., et on peut *dire* de l'opération ce qu'*elle est*. Elle *est* ceci, et son être n'est pas seulement un signe, mais la chose même. Elle *est* ceci, et l'homme individuel *est* ce qu'elle est; dans la simplicité de *cet être*, l'homme, pour les autres hommes, est essence universelle dans l'élément de l'être, et cesse d'être seulement essence visée. En vérité, il n'est pas dans l'opération faite posé comme esprit, mais puisqu'il est question de son *être* comme être, et que d'*un côté*, deux êtres, celui de la *figure* et celui de l'*opération* sont ici opposés, chacun devant être la réalité effective humaine, alors c'est plutôt l'opération seulement qu'il faut affirmer comme son être authentique, — et non la figure, qui devrait exprimer l'avis de l'individu sur ses propres opérations ou ce qu'on conjecturerait sur ce qu'il aurait seulement la possibilité de faire. Puisque d'*un autre côté*, son œuvre et sa *possibilité* intérieure, sa capacité ou intention, sont également opposées, alors c'est l'œuvre seulement qu'il faut prendre pour sa réalité effective authentique, quand même lui-même s'abuserait sur elle et quand même retournant de son action en soi-même il serait d'avis qu'il est dans cet intérieur un autre que ce qu'il est dans l'*opé-*

117. *Op. cit.*, p. 6.

ration faite. Sans doute l'individualité, se confiant à l'élément objectif, quand elle devient l'œuvre, accepte bien d'être altérée et inversée. Mais que l'opération soit, ou un être effectivement réel qui se maintient, ou seulement une œuvre visée disparaissant sans laisser de traces, c'est cela qui en constitue le caractère. L'objectivité n'altère pas l'opération même, mais montre seulement *ce* qu'elle *est*, c'est-à-dire qu'elle montre si elle *est*, ou si elle n'est *rien*. — Le démembrement de cet être en intentions et en finesses de cette sorte, par quoi l'homme *effectivement réel*, c'est-à-dire son opération, devrait être encore une fois expliqué en retournant à un être visé (quelles que soient les intentions qu'il peut lui-même créer à propos de sa réalité effective), doit être abandonné à l'oisiveté de la conjecture. Si cette pensée oisive veut mettre en œuvre sa sagesse sans effet, nier le caractère de la raison dans celui qui agit, et le maltraiter d'une façon telle qu'elle qualifie son être plutôt par sa figure et ses traits que par son opération, elle mérite la précédente riposte, une riposte qui lui démontre que la figure n'est pas l'en-soi, mais peut être plutôt un objet de manipulation.

III. (La phrénologie.) Si nous considérons maintenant l'ensemble des relations dans lesquelles il est possible d'observer l'individualité consciente de soi en rapport avec son extérieur, il s'en présentera encore une que l'observation doit prendre pour objet. Dans la psychologie c'est la *réalité effective* extérieure des choses qui doit avoir dans l'esprit son *pendant conscient* de soi, et rendre l'esprit même concevable. Dans la physiognomonie au contraire, l'esprit doit être connu dans son *propre* extérieur comme dans un être constituant le *langage* — l'invisibilité visible — de l'essence spirituelle. Il reste encore à considérer la détermination du côté de la réalité effective, détermination selon laquelle l'individualité exprimerait sa propre essence dans sa propre réalité effective immédiate, fixe, purement étant-là[118]. — Ce

118. Dans la relation précédente, le corps est considéré comme une « invisibilité visible », il traduit l'âme ou la trahit, il n'est pas considéré comme réalité effective immédiate, mais comme un *langage*; — mais la réalité effective — le corps — est encore un être immédiat qui est purement chose. Dans la *Phrénologie*, le crâne n'est pas un langage, il est une chose morte qu'on met en relation avec l'esprit. — La Phrénologie avait été fondée par le médecin allemand *Gall*. Les principaux ouvrages de Gall n'étaient pas encore parus à cette date, mais Gall avait divulgué sa doctrine (particulièrement à Iéna), et cette doctrine avait fait déjà beaucoup de bruit.

dernier rapport se distingue de la physiognomonie parce que celle-ci est la présence *parlante* de l'individu, qui dans son extériorisation agissante présente en même temps l'extériorisation *se réfléchissant en soi-même* et *se contemplant* soi-même, une extériorisation qui est elle-même mouvement, des traits en repos qui sont essentiellement eux-mêmes un être médiat. Mais dans la détermination qu'il reste encore à observer, l'extérieur est finalement une réalité effective complètement *inerte*, qui n'est pas en elle-même un signe parlant, mais qui, tout à fait séparée du mouvement conscient de soi, se présente pour soi, et comme seule chose.

a) — (LE CRANE COMME RÉALITÉ EFFECTIVE EXTERNE DE L'ESPRIT.) Au sujet du rapport de l'intérieur avec cet extérieur, il est d'abord clair que ce rapport paraît devoir être conçu comme relation de *connexion causale*, puisque le rapport d'un étant-en-soi avec un autre étant-en-soi, en tant que *rapport nécessaire*, est justement cette relation.

Pour que l'individualité spirituelle puisse avoir un effet sur le corps, elle doit, comme cause, être elle-même corporelle. Mais la corporéité dans laquelle l'individualité est comme cause est l'organe, mais non l'organe de l'opération sur la réalité extérieure, mais bien celui de l'opération de l'essence consciente de soi en soi-même qui s'extériorise seulement dans son corps; or il n'est pas facile de voir d'emblée quels peuvent être ces organes. Si on pensait seulement à des organes en général, alors l'organe du travail en général serait facilement trouvable, ainsi que celui de la sexualité, etc... Seulement de téls organes doivent être considérés comme des instruments ou comme des parties que l'esprit a pour moyen terme, en tant que lui-même est un extrême vis-à-vis de l'autre extrême qui est l'*objet* extérieur. Mais ici l'organe est entendu comme celui dans lequel l'individu conscient de soi, en tant qu'extrême, se maintient *pour soi* vis-à-vis de sa propre réalité effective qui lui est opposée, organe qui sans être en même temps tourné vers l'extérieur est réfléchi dans son action, et dans lequel le côté de l'*être* n'est pas un *être pour un autre*. Dans le rapport physiognomonique l'organe est sans doute considéré aussi comme un être-là qui est réfléchi en soi-même et commente l'opération; mais cet être est objectif, et le résultat de l'observation physiognomonique a été d'établir que la conscience de soi se pose contre cette réalité effective sienne, comme contre quelque chose d'indifférent. L'indiffé-

rence disparaît parce que cet être-réfléchi en soi-même est lui-même *agent;* ainsi cet être-là obtient un rapport nécessaire avec cet être-réfléchi-en-soi-même; pour que cependant cet être-réfléchi-en-soi-même puisse agir sur l'être-là, il doit avoir lui aussi un être, mais pas proprement un être objectif; et il doit pouvoir être indiqué maintenant comme un organe de cet ordre[119].

Dans la vie ordinaire, la colère par exemple, entendue comme une telle opération intérieure, est localisée dans le foie; au foie, Platon[120] assigne même une fonction encore plus haute, quelque chose qui selon certains est la fonction la plus haute, c'est-à-dire la prophétie ou le don de prononcer d'une façon irrationnelle le sacré et l'éternel. Mais le mouvement que l'individu a dans le foie, dans le cœur, etc., ne peut pas être envisagé comme son mouvement totalement réfléchi en soi-même. Mais ce mouvement est dans les organes, comme un mouvement qui est déjà enraciné dans le corps de l'individu, de sorte qu'il y a un être-là animal se tournant au dehors vers l'extériorité.

Le *système nerveux*, au contraire, est le repos immédiat de l'organisme dans son mouvement. Les *nerfs* mêmes sont bien aussi les organes de la conscience enfoncée déjà dans sa direction vers l'extérieur; mais le cerveau et la moelle épinière peuvent être considérés comme la présence immédiate de la conscience de soi, — présence restant en soi-même, n'étant pas elle-même objective, et n'allant pas aussi vers l'extérieur. En tant que le moment de l'être que cet organe a, est un *être pour un autre*, un être-là, il est un être mort et ne constitue plus la présence de la conscience de soi. Mais cet *être-en-soi-même* est selon son concept, une fluidité, dans laquelle les cercles qui y sont tracés se dissolvent immédiatement, et dans laquelle aucune différence n'arrive à s'exprimer comme différence dans l'*élément de l'être*[121]. Cependant, comme l'esprit lui-même n'est pas quelque chose d'abstraitement simple, mais un système de mouvements dans lesquels il se distingue en moments, pour rester lui-même libre dans cette distinction, et comme il organise son corps en général en diverses fonctions, destinant chaque partie

119. Il s'agit de découvrir l'organe qui incarne directement l'intérieur ou l'être-réfléchi-en-soi-même, et qui puisse, étant lui-même corporel, agir comme cause sur le corps visible à l'extérieur.

120. Dans le *Timée*.

121. Conception du système nerveux comme vitalité, que l'étude du cadavre ne permet pas d'atteindre.

singulière à une seule fonction, ainsi on peut bien se représenter que l'*être* fluide de l'être-en-soi-même de l'esprit est un être organisé; et il paraît devoir être représenté ainsi parce que l'*être* réfléchi en soi-même de l'esprit dans le cerveau est à nouveau seulement un moyen terme de sa pure essence et de son organisation corporelle, un moyen qui doit ainsi tenir de la nature des deux extrêmes, et doit avoir en lui de la part du dernier extrême l'organisation *dans l'élément de l'être*[122].

L'être spirituel-organique a en même temps l'aspect nécessaire d'un être-là *subsistant et inerte*; l'être spirituel-organique doit se retirer à nouveau comme extrême de l'être-pour-soi, et doit avoir en face de soi, comme autre extrême, cet être-là inerte, qui est ensuite l'objet sur lequel il agit comme cause. Si maintenant cerveau et moelle épinière sont cet *être-pour-soi* corporel de l'esprit, le crâne et la colonne vertébrale sont l'autre extrême se dégageant et se séparant, la chose solide, fixe et inerte. — Puisque cependant, si quelqu'un réfléchit à la localisation propre de l'être-là de l'esprit, il ne place pas l'esprit dans le dos, mais seulement dans la tête, nous pouvons alors, dans la recherche d'un savoir comme celui qui se présente ici, nous contenter de cette raison — qui n'est pas tellement mauvaise dans le cas actuel — pour limiter cet être-là au crâne. Si le dos se présentait à la pensée de quelqu'un comme lieu de l'esprit, du fait que quelquefois à travers lui le savoir et l'opération sont, en partie reçus, en partie émis, cela ne démontrerait en rien que la moelle épinière devrait être prise comme siège de l'esprit, et que la colonne vertébrale devrait être prise comme son être-là et son empreinte, cela ne prouverait rien, parce que cela prouverait trop. On peut aussi bien se souvenir que bien d'autres moyens extérieurs sont bons pour atteindre l'activité de l'esprit, soit pour la stimuler, soit pour la freiner. — La colonne vertébrale est ainsi exclue *à bon droit* si l'on veut; et on peut *construire* une doctrine de philosophie naturelle aussi bonne que beaucoup d'autres en excluant aussi que le crâne seul contienne les *organes* de l'esprit[123]. En effet, cela

122. Problème des localisations des fonctions spirituelles. Le cerveau est à nouveau un moyen terme qui tient de la nature des deux extrêmes. Hegel parlera de l'être spirituel organique : « Das geistig-organische Sein ».

123. Critique ironique de la philosophie de la nature (cf. par exemple le mot construire). La dernière phrase nous paraît signifier que, dans la relation dont il est question, le crâne ne constitue pas un *organe*, mais est seulement l'être-là immédiat de l'esprit. Le mot *organe* ne peut plus servir dans ce cas.

fut précédemment exclu du concept de cette relation, et de ce point de vue le crâne était considéré comme aspect de l'être-là; même si on ne devait pas faire appel au concept de la chose même, l'expérience enseigne bien que si on voit avec l'œil en tant qu'organe, ce n'est pas de la même façon avec le crâne qu'on commet un meurtre, qu'on vole, ou qu'on écrit une poésie. — Pour cette *signification* du crâne, dont on doit encore parler, il faut donc s'abstenir de faire usage de l'expression « organe ». En effet, quoiqu'on ait coutume de dire que pour des hommes raisonnables l'important n'est pas le mot mais la *chose* dont il s'agit, cela pourtant ne nous donne pas la permission de désigner une chose avec un mot qui ne lui convient pas; ce serait là en même temps une maladresse et une tromperie; celui qui recourt à ce moyen prétend et prétexte seulement ne pas avoir le mot juste, mais il se dissimule à soi-même qu'en fait la chose même, le concept, lui manque; s'il avait le concept, il trouverait aussi le mot juste. — Avant tout donc ceci seulement a été déterminé : comme le cerveau est la tête vivante, ainsi le crâne est le caput mortuum [124].

b) — (Rapport de la forme du crane avec l'individualité.) Dans cet être mort, donc, les mouvements spirituels et les modes déterminés du cerveau devraient donner leur représentation comme réalité effective extérieure, une réalité effective qui est pourtant encore dans l'individu même. En ce qui concerne la relation de ces mouvements spirituels avec le crâne qui, comme être mort, n'a pas l'esprit immanent à soi-même, se présente d'abord celle dont on a parlé plus haut : la relation extérieure et mécanique, selon laquelle les organes propres, — et ceux-ci sont dans le cerveau, — donnent au crâne une forme ronde, ou l'élargissent, ou l'aplatissent ou encore l'influencent comme on voudra se le représenter. Mais étant lui-même une partie de l'organisme, le crâne, doit-on penser, doit avoir comme tout os une auto-formation vivante, de sorte que, considéré de ce point de vue, c'est plutôt lui qui presse le cerveau et lui impose sa délimitation extérieure,

124. Hegel va consacrer une très longue analyse à cette phrénologie, peut-être à cause de son intérêt d'actualité, peut-être à cause de la signification dialectique qu'il lui confère : en effet, au terme de cette dialectique, l'observation aura découvert l'esprit dans une pure chose, une chose immédiate et sans signification. Cette forme de conscience malheureuse intellectuelle conduira l'esprit à un nouvel étage : la raison, au lieu de vouloir se trouver, cherchera à se réaliser elle-même.

ce qu'il peut, parce qu'il est le plus dur. Dans ce cas cependant, la même relation subsisterait toujours dans la détermination de l'activité mutuelle du crâne et du cerveau; que le crâne en effet soit le déterminant ou le déterminé, cela ne changerait rien à la connexion causale en général, si ce n'est que le crâne deviendrait à son tour l'organe immédiat de la conscience de soi, puisqu'en lui, comme *cause*, se trouverait le côté de l'*être-pour-soi*[125]. Mais puisque l'*être-pour-soi*, comme *vitalité organique*, appartient aux deux de la même façon, la connexion causale entre eux passe en dehors d'eux. Ce développement des deux se relierait à l'intérieur, et serait une harmonie organique préétablie, qui laisserait les deux termes libres l'un à l'égard de l'autre dans leur rapport mutuel, laisserait à chacun d'eux sa propre figure, à laquelle la figure de l'autre n'aurait pas besoin de correspondre; plus encore la figure et la qualité seraient laissées libres l'une à l'égard de l'autre, comme sont libres la forme du grain de raisin et le goût du vin. — Mais puisque la détermination de l'*être-pour-soi* tombe du côté du cerveau, celle de l'être-là du côté du crâne, il faut poser à l'intérieur de l'unité organique *aussi* une connexion causale de ces côtés, un rapport nécessaire de ces côtés comme extérieurs l'un à l'autre, c'est-à-dire un rapport lui-même extérieur, moyennant lequel la *figure* de l'un serait déterminée par celle de l'autre et réciproquement.

Mais en ce qui concerne la détermination dans laquelle l'organe de la conscience de soi serait cause active à l'égard du côté qui lui est opposé, on peut parler de façons diverses et variées, car il s'agit dans ces discours de la constitution d'une cause considérée selon son être-là *indifférent*, selon sa figure et sa grandeur, d'une cause dont l'intérieur et l'être-pour-soi doivent être justement une chose telle qu'elle ne concerne en rien l'être-là immédiat. L'auto-formation organique du crâne est d'abord indifférente à l'égard de l'influence mécanique exercée, et la relation de ces deux relations (étant donné que la première, la relation organique, est le processus de se rapporter soi-même à soi-même) est justement cette indéterminabilité et cette absence de limites même. Ensuite, même si l'on admet que le cerveau accueille en soi-même les différences spirituelles, en en faisant des différences dans l'élément de l'être, et qu'il puisse y avoir une multiplicité d'organes intérieurs occupant chacun une position

125. Passage de la *causalité* à l'action réciproque.

spatiale distincte — ce qui contredit la nature qui assigne aux moments du concept un être-là particulier, et pose alors la *simplicité fluide* de la vie organique *purement d'un côté*, et de l'autre côté l'*articulation et la division* de cette vie en ses différences, en sorte que les différences, telles qu'elles doivent être ici entendues, se montrent comme des choses particulières d'ordre anatomique [126]; — ceci admis, cela serait encore indéterminé; un moment spirituel, selon sa force ou sa faiblesse originaire plus grande ou plus petite, doit-il posséder dans un cas un organe cérébral plus *étendu*, dans l'autre un organe cérébral plus contracté, ou ne serait-ce pas plutôt l'inverse ? — Ceci reste aussi indéterminé : le *développement* spirituel doit-il agrandir ou rendre plus petit l'organe, doit-il le rendre plus lourd et plus gros ou plus raffiné ? La constitution de la cause restant indéterminée est laissée également indéterminée la manière dont se produit l'action sur le crâne; son effet est-il une dilatation ou un rétrécissement et une contraction ? En déterminant cette action un peu plus précisément que comme excitation, le processus n'en est pas moins indéterminé; a-t-il lieu par gonflement à la manière de l'action d'un emplâtre de cantharides, ou par rétrécissement à la manière de l'action du vinaigre ? — Pour chacun de ces points de vue, on peut avancer des raisons plausibles, car le rapport organique, qui exerce d'autant plus son influence, consent aussi bien à l'un qu'à l'autre, et est indifférent à l'égard de tout cet entendement [127].

Mais la conscience observante ne doit pas se tracasser en voulant déterminer ce rapport. En effet, ce qui se trouve d'un côté, ce n'est pas le cerveau comme partie animale, mais le cerveau comme *être* de l'individualité *consciente de soi*. — Cette individualité comme caractère permanent et comme opération consciente spontanée, est *pour soi* et *en soi-même*; en face de cet être-pour-soi et de cet être-en-soi-même se tiennent sa réalité effective et son être-là pour autrui; l'être-pour-soi et l'être-

126. Ce texte nous paraît devoir s'interpréter ainsi. La simplicité de la vie organique s'exprime dans le cerveau, et les différences de cette vie s'expriment dans les divers organes et fonctions du corps. Dans ce cas, toute *localisation cérébrale* paraît contraire à cette nature de la vie organique. Le cerveau est, en tant que vivant, un être simple qui représente l'unité réfléchie en soi-même de l'être organique.

127. « Verstand ». C'est l'entendement qui cherche à comprendre des relations de cet ordre par des moyens aussi peu appropriés à la nature de la chose — causalité, influence mécanique, chimisme, etc.

en-soi-même sont l'essence et le sujet qui ont un être dans le cerveau, être *subsumé sous cette essence*, et qui reçoit seulement sa valeur de sa signification immanente[128]. Mais l'autre côté de l'individualité consciente de soi, le côté de son être-là est l'*être* comme indépendant et comme sujet, ou comme *chose* : un os précisément; *la réalité effective et l'être-là de l'homme sont sa boîte cranienne.* — C'est là la relation d'entendement que les deux côtés de ce rapport ont dans la conscience qui les observe.

La conscience observante doit s'occuper maintenant du rapport plus déterminé de ces côtés. La boîte cranienne a bien en général la signification d'être la réalité effective immédiate de l'esprit. Mais la variété d'aspects de l'esprit donne à son être-là une variété correspondante; ce qu'on doit obtenir, c'est la déterminabilité de signification des lieux singuliers en lesquels est subdivisé cet être-là; et il faut voir comment ces lieux comportent en eux une indication de cette signification.

La boîte cranienne n'est aucunement un organe de l'activité, n'est pas non plus un mouvement expressif; on ne vole pas, on ne commet pas de meurtre avec la boîte cranienne, et par de semblables faits elle ne s'altère pas le moins du monde et ne devient pas ainsi un geste expressif. — Cet *étant* n'a pas non plus la valeur d'un *signe*. Les traits du visage, le geste, le ton, ou encore une colonne, un poteau planté dans une île déserte, font savoir tout de suite que quelque chose d'autre est visé *que ce qu'ils sont seulement immédiatement*. Ils se font tout de suite entendre comme des signes, parce qu'ils ont en eux une déterminabilité qui, ne leur appartenant pas en propre, indique quelque chose d'autre. On peut bien aussi se laisser entraîner à des méditations diverses auprès d'un crâne, comme Hamlet auprès du crâne de Yorick[129]; mais la boîte cranienne, prise pour soi, est une chose si indifférente, une chose si nue, qu'il n'y a rien d'autre à voir et à viser en elle, sinon elle-même. Le crâne nous rappelle bien le cerveau et sa déterminabilité, rappelle aussi le crâne d'une autre formation, mais il ne nous rappelle pas un mouvement conscient, il n'a en effet imprimé en lui ni mimique, ni geste, ni enfin quelque chose qui annoncerait

128. Comme toujours, pourrait-on dire, les localisations cérébrales sont déterminées après coup, quand la psychologie a déterminé elle-même les fonctions spirituelles : le cerveau reçoit alors son sens d'après cette détermination.
129. Shakespeare : *Hamlet*, V, 1.

sa provenance d'une opération consciente, car il est cette réalité effective qui devrait représenter dans l'individualité l'autre côté, un côté tel qu'il n'est plus un être se réfléchissant en soi-même, mais un *être purement et seulement immédiat.*

Comme de plus le crâne même ne sent pas, il semble pouvoir en résulter pour lui une signification plus précise, en tant que des sensations déterminées feraient connaître par leur voisinage quelle fonction on peut attribuer au crâne même; et puisqu'un mode conscient de l'esprit a son sentiment en une certaine région du crâne, cette région, dans sa figure propre, indiquera ce mode spirituel et sa particularité. Par exemple beaucoup de gens, dans la pensée fortement concentrée, ou déjà *dans la pensée* en général, se plaignent de sentir en quelque lieu de la tête une tension douloureuse, ainsi les actes *de voler, de tuer, de faire de la poésie,* etc., pourraient être accompagnés chacun d'une sensation propre qui devrait aussi avoir sa localisation particulière. Cette région du cerveau, qui serait de cette façon plus mobile et plus active, façonnerait vraisemblablement davantage la région voisine du crâne, ou encore cette dernière région ne serait pas inerte par sympathie ou par consensus, mais s'agrandirait ou se rétrécirait, ou se modifierait de quelque façon que ce soit. — Ce qui rend cependant cette hypothèse invraisemblable, c'est ceci : le sentiment en général est quelque chose d'indéterminé, et le sentiment dans la tête, en tant que la tête est le centre, pourrait bien être plutôt le sentiment universel de toute passivité; ainsi, avec le prurit ou la douleur cranienne du voleur, de l'assassin, du poète, se mélangent d'autres sentiments, et ils pourraient aussi peu se distinguer entre eux et se distinguer de ceux qu'on peut nommer seulement corporels, aussi peu qu'on peut diagnostiquer la maladie par le symptôme du mal de tête, restreint à sa signification physiologique.

Disparaît donc en fait, de quelque côté que la chose soit considérée, tout rapport nécessaire des côtés l'un à l'autre, aussi bien que toute indication directe sur ce rapport. Si pourtant le rapport doit avoir lieu, nécessairement il ne reste qu'une harmonie *privée de concept,* libre, préétablie, des déterminations respectives des deux côtés; l'un de ces côtés en effet doit être *une réalité effective privée d'esprit, seulement une chose.* — D'un côté se tient donc une multitude de régions inertes du crâne, de l'autre une multitude de propriétés spirituelles dont le nombre et la détermination dépendront de l'état de la psycholo-

gie[130]. D'autant plus pauvre est la représentation de l'esprit, d'autant plus de ce côté la tâche est facilitée; en effet d'autant moins nombreuses, d'autant plus délimitées, d'autant plus fixes et plus ossifiées seront les propriétés de l'esprit, d'autant plus elles seront semblables et comparables aux déterminations de l'os même. Mais même si cette comparaison est bien facilitée par la pauvreté de la représentation de l'esprit, il y a toujours des deux côtés une multitude très considérable de déterminations; et ce qui reste c'est la contingence totale du rapport des deux côtés pour l'observation. Si chacun des enfants d'Israël devait prendre dans le sable de la mer auquel ils devaient correspondre tous ensemble[131] son propre grain de sable symbolique, l'indifférence et l'arbitraire du procédé par lequel serait attribué à chacun son grain, ne seraient pas plus grandes que l'indifférence et l'arbitraire du procédé qui à toute capacité de l'âme, à toute passion et, ce qui devrait être également pris ici en considération, à toutes les nuances des caractères, dont ont coutume de parler la psychologie et la connaissance de l'homme la plus raffinée, assignerait des régions correspondantes du crâne et des formes osseuses correspondantes. — Le crâne de l'assassin n'a ni un organe, ni un signe, mais il a une certaine protubérance; or cet assassin a un certain nombre d'autres propriétés, non moins qu'un certain nombre d'autres protubérances; et avec les protubérances il a aussi des enfoncements; on a le choix entre les protubérances et les enfoncements. Sa disposition au meurtre alors peut être rapportée à l'une quelconque des protubérances ou des enfoncements, et ceux-ci à leur tour peuvent être rapportés à l'une quelconque des propriétés, car l'assassin n'est pas seulement l'abstraction d'un assassin et il n'a pas qu'une seule protubérance et un seul enfoncement. Par conséquent, les observations qui sont établies sur ce point doivent valoir autant que la pluie de la ménagère et du commerçant, quand l'un va à la foire, et quand l'autre étend son linge. Commerçant et ménagère pourraient encore faire l'observation qu'il pleut toujours quand ce voisin se met à passer, ou quand on mange le rôti de

130. C'est, en fait, l'*analyse psychologique* d'une époque, analyse souvent assez artificielle, qui préside à la détermination de ces localisations. On a vu plus haut la critique que fait Hegel de cette décomposition de la conscience de soi en facultés qui sont « comme dans un sac ».

131. Genèse, XXII, 17 : « Et je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est sur le bord de la mer. »

porc. De même que la pluie est indifférente à l'égard de ces circonstances, ainsi pour l'observation *cette* déterminabilité précise de l'esprit est indifférente à l'égard de *cet être* déterminé du crâne, car des deux objets de cette observation, l'un est *un être-pour-soi* tout sec, une propriété ossifiée de l'esprit, et l'autre est *un être-en-soi* tout sec. Une chose ossifiée, comme c'est le cas pour l'une et l'autre, est parfaitement indifférente à l'égard de tout autre. Il est aussi indifférent à une grosse protubérance qu'un assassin soit logé près d'elle, qu'à l'assassin qu'une conformation aplatie soit près de lui[132].

Reste toujours la *possibilité* indéniable qu'à une propriété, qu'à une passion quelconque, etc..., soit conjointe, ici ou là, une protubérance. *On peut se représenter* l'assassin avec une forte protubérance ici en ce lieu du crâne, le voleur avec une protubérance là en cet autre lieu. De ce côté la phrénologie est encore capable d'une plus grande extension, car elle paraît d'abord se limiter seulement à la liaison d'une protubérance avec une propriété *dans le même individu* de sorte que celui-ci les possède ensemble toutes les deux. Mais déjà la phrénologie naturelle — car il doit exister une phrénologie naturelle autant qu'il existe une physiognomonie naturelle — dépasse cette borne; elle juge non seulement qu'un homme malin a une bosse grosse comme le poing derrière l'oreille, mais elle se représente que l'épouse infidèle a, non en elle-même, mais dans son époux légitime, des protubérances frontales. — On peut aussi bien se représenter celui qui vit sous le même toit que l'assassin, ou son voisin, ou dans un champ plus étendu encore, son concitoyen, etc., avec une forte protubérance en quelque point du crâne; *on peut se représenter* cela aussi bien que l'on peut se représenter la vache volante caressée par l'écrevisse qui saute sur l'âne et ensuite, etc... — Mais quand la *possibilité* est prise non dans le sens de la possibilité de la *représentation*, mais dans celui de la possibilité *intérieure* ou de la possibilité du *concept*, alors l'objet est une réalité effective telle qu'elle est et doit être une pure chose sans avoir une signification de ce genre, signification qu'elle ne peut donc avoir que dans la représentation[133]

132. Ce qui résulte de cette longue analyse, c'est l'indifférence absolue des deux termes qu'on veut mettre en rapport.

133. Critique de l'idée de possibilité. De même que Hegel profitait de la physiognomonie pour critiquer une psychologie de l'*intention*, de même, il

c) — (La disposition[134] et la réalité effective.) En dépit de l'indifférence des deux côtés, l'observateur peut se mettre cependant à l'œuvre pour établir des rapports, s'appuyant en partie sur le fondement rationnel universel selon lequel l'*extérieur est l'expression de l'intérieur*, et s'aidant en partie de l'analogie des crânes animaux (ceux-ci peuvent bien avoir un caractère plus simple que ceux des hommes; mais il sera d'autant plus difficile de dire quel caractère ils ont, parce qu'il n'est pas facile à un homme quelconque de pénétrer, avec sa propre représentation, la nature d'un animal); l'observateur alors, pour confirmer les lois qu'il prétend avoir découvertes, trouve une *aide excellente* dans une différence qui doit ici nous venir nécessairement à l'esprit. — On accordera que l'*être* de l'esprit ne peut pas être pris comme quelque chose de fixe et d'immuable. L'homme est libre; on concédera que l'*être originaire* de l'homme consiste seulement en *dispositions* sur lesquelles il peut beaucoup, ou qui ont besoin de circonstances favorables pour se développer; c'est-à-dire qu'un *être originaire* de l'esprit doit être aussi bien énoncé comme quelque chose qui n'existe pas comme être. Supposons donc que les observations soient en contradiction avec ce qu'il est venu à l'esprit de quelqu'un d'affirmer comme loi, supposons par exemple qu'il fasse beau temps le jour de la foire ou de la lessive, le commerçant et la ménagère pourraient dire qu'*à la rigueur il devrait* pleuvoir et, que cependant, la *disposition à la pluie est présente*. La même remarque vaut pour l'observation du crâne : cet individu *devrait être proprement* ainsi, comme le crâne le dit interprété selon la loi; il a une *disposition originaire* qui *cependant* n'a pas été développée; cette qualité n'est pas présente, mais elle *devrait être présente*. — *La loi et le devoir être* se fondent sur l'observation de la pluie effectivement réelle et du sens effectivement réel attribué à cette déterminabilité du crâne; mais si la *réalité effective* n'est pas présente, la *possibilité vide* en tient lieu. — Cette possibilité, c'est-à-dire la non-réalité effective de la loi proposée et les observations qui contredisent cette loi, doivent nécessairement se manifester, et cela parce que la liberté de l'individu et les circonstances favorables au développement sont indifférentes à l'égard de l'être en général, en-

va profiter de la phrénologie pour critiquer l'idée de *disposition* (inconsciente cette fois-ci).

134. « Die Anlage ».

tendu aussi bien comme intérieur originaire que comme figuration extérieure de l'os, et parce que l'individu peut être encore quelque chose d'autre que ce qu'il est originairement à l'intérieur, et à meilleur droit encore quelque chose d'autre que ce qu'il est comme os.

Nous avons ainsi la possibilité que cette protubérance ou cet enfoncement du crâne, soient ou bien quelque chose d'effectivement réel, ou bien seulement une *disposition* qui se comporte d'une façon indéterminée à l'égard d'une chose quelconque, et nous avons ainsi la possibilité que le crâne désigne quelque chose qui n'a pas de réalité effective; nous voyons ici comme toujours ce même résultat d'une mauvaise excuse : elle peut servir à réfuter ce à quoi elle devait porter secours. Nous voyons que, par la nature de la chose même, l'avis est conduit à dire le *contraire* de ce qu'il tient pour assuré, mais à le dire d'une façon *privée de pensée;* il est conduit à dire que quelque chose est indiqué par le moyen de cet os, mais aussi bien *encore n'est pas* indiqué par lui.

Ce qui s'offre confusément à cet avis dans cet embarras et ce faux-fuyant, c'est la pensée vraie détruisant justement cet avis même, la pensée que l'*être* comme tel n'est pas en fait la vérité de l'esprit[135]. Comme la disposition est déjà un *être originaire* qui n'a aucune participation à l'activité de l'esprit, ainsi l'os, de son côté, est pareillement un être de ce genre. Sans l'activité spirituelle, l'étant est pour la conscience une chose et non son essence; il est si peu son essence qu'il en est plutôt le contraire; et la conscience *est effectivement* réelle pour soi-même seulement par la négation et l'abolition d'un tel être[136]. — De ce côté, il faut considérer comme un reniement complet de la raison la tentative de faire passer un os pour l'*être-là effectif* de la conscience; et c'est pourtant ce qu'on fait quand on considère le crâne comme l'extérieur de l'esprit; car l'extérieur est justement la réalité effective dans l'élément de l'être. Il ne sert à rien de dire que de cet extérieur on *in-*

135. On voit quel sens Hegel donne au mot « Sein », l'être, l'*être naturel*. L'esprit n'est pas un être, ou du moins il dépasse (*aufhebt*) l'être. Tel est le résultat que Hegel va dégager de cette étude sur la Phrénologie.

136. Moment dialectique essentiel; la catégorie était posée jusque-là comme unité immédiate de l'*être* et de la *conscience de soi*. Maintenant la conscience de soi doit s'élever au-dessus de l'être pour le nier. Ce nouveau développement sera d'ailleurs lui-même *partiel*, et il faudra parvenir à une unité concrète de la conscience de soi théorétique et de la conscience de soi pratique.

fère seulement l'intérieur qui est quelque *chose d'autre* et que l'extérieur n'est pas l'intérieur même, mais seulement son expression. En effet, dans leur relation mutuelle, du côté de l'intérieur tombe la détermination de la *réalité effective qui se pense et qui est pensée*, mais du côté de l'extérieur tombe la détermination de la *réalité effective dans l'élément de l'être.* — Si donc on dit à un homme : « Tu (ton intérieur) es ceci *parce que* ton *os* est ainsi constitué », cela ne signifie rien d'autre que : « Je prends un os pour ta *réalité effective.* » La riposte à un tel jugement mentionnée déjà à propos de la physiognomonie doit servir ici; le soufflet fait changer d'aspect les parties *molles* et leur imprime un déplacement, démontrant qu'elles ne sont pas un *être-en-soi* vrai, et encore moins la réalité effective de l'esprit; — dans la phrénologie, la riposte devrait aller jusqu'à briser le crâne de celui qui juge ainsi pour lui montrer d'une façon aussi grossière que grossière est sa sagesse, qu'un os n'est rien d'*en soi* pour l'homme, et encore beaucoup moins *sa* vraie réalité effective.

L'instinct brut de la raison consciente de soi repoussera sans plus une phrénologie; — repoussera cet autre instinct de la raison observante qui, parvenu jusqu'au pressentiment de la *connaissance*, a saisi la connaissance dans une forme privée d'esprit, forme selon laquelle l'extérieur est expression de l'intérieur. Mais d'autant plus mauvaise est la pensée, d'autant moins quelquefois se présente ce en quoi se trouve son défaut et d'autant plus difficile il est de l'isoler. La pensée en effet est dite d'autant plus mauvaise, que plus pure et plus vide est l'abstraction qui vaut pour son essence. L'opposition cependant à laquelle on parvient ici, a pour ses propres membres l'individualité consciente de soi-même et l'abstraction de l'extériorité devenue tout à fait *chose*, — l'être intérieur de l'esprit entendu comme un être fixe privé de spiritualité, opposé justement à un tel être. — Parvenue à ce point, la raison observante paraît en fait avoir atteint son sommet, à partir duquel elle doit s'abandonner soi-même et se retourner, car c'est seulement ce qui est tout à fait mauvais qui a en soi la nécessité immédiate de s'inverser. — Pareillement on peut dire du peuple juif qu'il est et a été le plus réprouvé [137], parce qu'il se trouve immédiatement devant la

137. Sur cette dialectique du peuple juif, cf. tous les travaux de Jeunesse, et particulièrement Nohl, p. 368 (histoire d'Abraham). L'unité primitive et

porte du salut; ce qu'il devrait être en soi et pour soi, cette essence active, il n'est pas conscient de l'être, mais il la pose au-delà de soi; il se rend *possible* par cette renonciation, une plus haute existence, celle où il ramènerait en soi-même son propre objet, une plus haute existence que s'il était resté immobile au sein de l'immédiateté de l'être; l'esprit en effet est d'autant plus grand qu'est plus grande l'opposition à partir de laquelle il retourne en soi-même; l'esprit se construit cette opposition par le fait de supprimer son unité immédiate et d'aliéner son propre être-pour-soi. Mais si une telle conscience ne se réfléchit pas en soi-même, la région moyenne dans laquelle elle se tient est le vide désolé et sans salut, puisque ce qui devrait lui donner sa plénitude est devenu un extrême solidifié. Ainsi ce dernier étage de la raison observante est son pire étage, mais à cause même de cela, sa conversion est nécessaire.

(Conclusion.) En effet un regard rétrospectif sur la série de relations considérées jusque-là constituant le contenu et l'objet de l'observation, montre que dans le *premier mode*, c'est-à-dire dans l'observation de la relation de la nature inorganique, l'*être sensible disparaît* déjà devant l'observation; les moments de la relation de cette nature inorganique se présentent comme de pures abstractions, comme des concepts simples qui devraient être solidement joints à l'être-là des choses, mais cet être-là est perdu de sorte que le moment se montre comme pur mouvement et comme universel. Ce processus libre, complet en soi-même, garde la signification de quelque chose d'objectif; mais il émerge alors comme un *Un*; dans le processus de l'inorganique, l'Un est l'intérieur non existant; inversement le processus existant comme Un est l'organique. — L'Un, comme être-pour-soi ou comme essence négative, se trouve en face de l'universel, se soustrait à lui, et reste libre pour soi, de sorte que le concept, réalisé seulement dans l'élément de la singularisation absolue, ne trouve pas dans l'existence organique son expression authentique, qui est celle d'être-là comme l'*universel*; mais il reste un extérieur ou, ce qui est la même chose, un *intérieur* de la nature organique.

immédiate est un état dont il faut sortir; le déchirement est nécessaire; et c'est au point extrême de ce déchirement que la conversion est possible. Il prépare une nouvelle unité supérieure à l'unité primitive. Sur l'ossification des extrêmes dans cet état de séparation, cf. W., I, pp. 13-14. « Supprimer de telles oppositions solidifiées est l'unique intérêt de la raison. »

— Le processus organique est seulement libre *en soi*, mais ne l'est pas *pour soi-même*; dans le *but*, l'être-pour-soi de sa liberté entre en scène; dans le but, l'être-pour-soi *existe* comme une autre essence, comme une sagesse consciente de soi et qui est en dehors de ce processus. La raison observante se tourne alors vers cette sagesse, se tourne vers l'esprit, le concept existant comme universalité ou le but existant comme but; et sa propre essence lui est désormais devenue objet [138].

Elle se tourne d'abord vers cet objet dans sa pureté ; mais comme elle est appréhension de l'objet se mouvant dans ses différences et entendu comme un étant, les *lois de la pensée*, qui se présentent à elle, sont des rapports de quelque chose qui est permanent à quelque chose qui est permanent; mais puisque le contenu de ces lois est seulement constitué par des moments, elles se perdent toutes dans l'Un de la conscience de soi. — Ce nouvel objet, pris également comme un *étant*, est la conscience de soi *singulière et contingente*; l'observation par conséquent se tient au sein de l'esprit visé, au sein de la relation contingente d'une réalité effective consciente avec une réalité effective inconsciente. Cet objet est en soi seulement la nécessité de ce rapport; l'observation serre son objet de près et compare la réalité effective voulante et opérante avec la réalité effective réfléchie en soi-même et contemplative, réalité qui est elle-même objective. Cet extérieur, bien qu'il soit un langage de l'individu, que l'individu a en lui-même, est en même temps comme signe quelque chose d'indifférent à l'égard du contenu qu'il devrait signifier, comme ce qui se réflète dans un signe est indifférent à l'égard de ce signe.

C'est pourquoi l'observation retourne finalement de ce langage changeant à l'être *fixe et solide*; l'observation, selon son propre concept, énonce que c'est l'extériorité, non comme organe, non comme langage et comme signe, mais comme *chose morte* qui constitue la réalité effective externe et immédiate de l'esprit. Ce qui était dépassé par la toute première observation de la nature

138. Résumé de toute la dialectique de la raison observante; la raison part de la chose qui disparaît comme moment d'un concept, mais le concept *est là* dans l'être organique. Il est vrai que son être-là n'est pas son développement; il renvoie pour son développement au concept existant comme concept, c'est-à-dire à la conscience de soi. A partir de ce point, la conscience revient progressivement à la *chose* abandonnée au départ, et le concept se retrouve comme pure chose. C'est là un genre de mouvement circulaire, cependant ce retour se présente d'une façon paradoxale; la conscience de soi *est* une chose, et ce paradoxe est impensable sous cette forme immédiate.

inorganique, la position selon laquelle le concept devrait être présent comme chose, cette dernière forme de l'observation la réinstaure, en tant qu'elle fait de la réalité effective de l'esprit même une chose, ou pour exprimer cela d'une façon inverse, en tant qu'elle donne à l'être mort la signification de l'esprit. — Ainsi l'observation est parvenue jusqu'à ce point, jusqu'à énoncer explicitement ce qui était notre propre concept d'elle, à savoir que la certitude de la raison se cherche elle-même comme réalité effective objective. — Avec cela on n'entend pas dire en vérité que l'esprit, représenté par un crâne, est énoncé comme chose; dans cette pensée aucun matérialisme, comme on le nomme, ne doit être impliqué, mais l'esprit doit être aussi quelque chose d'autre que cet os; cependant l'expression : l'esprit *est*, ne signifie rien d'autre que : l'esprit est une *chose*. Si l'*être* comme tel ou l'être-chose sont attribués comme prédicats à l'esprit, cela signifie en vérité que l'esprit *est* une chose telle qu'un *os*[139]. On doit considérer comme de la plus haute importance que soit trouvée l'expression vraie du fait qu'on dit purement et simplement de l'esprit : *il est*. Si on dit ordinairement de l'esprit : *il est*, il a un *être*, il est une *chose*, une *réalité effective singulière*, on n'est pas d'*avis* par là qu'on peut le voir ou le prendre dans la main, ou le heurter, mais on *dit* pourtant une telle chose; et ce qui est dit vraiment s'exprime dans la proposition que l'*être de l'esprit est un os*.

Ce résultat a maintenant une double signification, en premier lieu sa signification vraie en tant qu'il est un complément du résultat du mouvement précédent de la conscience de soi. La conscience de soi malheureuse[140] a aliéné son indépendance et lutté jusqu'à convertir son *être-pour-soi* en une *chose*. Elle revenait par là de la *conscience de soi* à la conscience, c'est-à-dire à cette conscience pour laquelle l'objet est un *être*, une *chose*; — mais ce qui est chose, c'est la conscience de soi; elle est donc l'unité du moi et de l'être, la *catégorie*. Quand l'objet est déterminé ainsi pour la conscience, la *conscience a la raison*[141]. La

139. Hegel exprime ici quelle est la signification générale pour nous de cette phrénologie. La phrénologie ne fait qu'exprimer explicitement ce qui est contenu implicitement dans ce jugement commun : *l'esprit est*.

140. Cette évocation de la « conscience malheureuse » n'est pas ici un hasard; il s'agit dans l'esprit de Hegel d'une nouvelle forme, moderne cette fois, de la conscience malheureuse.

141. « Hat es Vernunft », Hegel distingue ici l' « avoir » et l' « être ».

conscience, non moins que la conscience de soi, est *en soi* proprement raison; mais c'est seulement de la conscience pour laquelle l'objet s'est déterminé comme catégorie, qu'on peut dire qu'elle *a* la raison, — de cette possession d'ailleurs est encore bien différent le savoir de ce qu'est la raison. — La catégorie qui est l'unité *immédiate* de l'*être* et du *Sien* doit parcourir les deux formes; et la conscience observante est justement celle pour laquelle la catégorie se présente dans la forme de l'*être*. Dans son résultat, cette conscience exprime comme proposition ce dont elle est la certitude inconsciente; elle exprime cette proposition qui est insérée dans le concept de la raison. Cette proposition est le *jugement infini* selon lequel *le Soi* est une chose — un jugement qui se supprime soi-même[142]. — A travers ce résultat, s'ajoute à la catégorie cette détermination selon laquelle elle est cette opposition qui se supprime soi-même. La *pure* catégorie qui, pour la conscience, est dans la forme de l'*être* ou de l'*immédiateté*, est l'objet seulement *présent* en dehors de toute médiation; et la conscience est un comportement également privé de médiation. Le moment de ce jugement infini est le passage de l'*immédiateté* dans la médiation ou *négativité*. L'objet présent est donc déterminé comme un objet négatif, mais en face de lui la conscience est déterminée comme *conscience de soi*; en d'autres termes, la catégorie qui a parcouru la forme de l'*être* dans l'observation, est posée maintenant dans la forme de l'être-pour-soi; la conscience ne veut plus *se trouver immédiatement*, mais se produire soi-même par le moyen de sa propre activité[143]. *Elle-même* est à soi-même le but de son opération, tandis que dans l'observation elle avait seulement affaire aux choses.

L'autre signification du résultat est celle déjà prise en considération, celle d'une observation privée de concept. Cette observation ne peut entendre et exprimer la chose autrement qu'en désignant sans plus, comme *réalité effective* de la conscience de soi, l'os tel qu'il se trouve comme chose sensible, une chose qui ne perd pas en même temps son objectivité pour la conscience. Mais elle n'a sur ce qu'elle dit ainsi aucune clarté de conscience et elle ne saisit pas sa proposition dans la déterminabilité de son

142. Sur le jugement infini, dont les termes sont incomparables, cf. *La Logique*, W., IV, p. 284.

143. La catégorie doit parcourir, comme catégorie, les moments de la conscience, dans lesquels l'être est immédiat, et ceux de la conscience de soi dans lesquels l'être est nié.

sujet et de son prédicat et dans la déterminabilité de leur rapport, encore moins dans le sens du jugement infini se résolvant en soi-même, et dans le sens du concept. — Mais en vertu d'une plus profonde conscience de soi de l'esprit, qui apparaît ici comme une certaine honnêteté naturelle, elle se cache plutôt l'ignominie d'une pensée nue privée de concept, celle de prendre un os pour la réalité effective de la conscience de soi; pensée nue qu'elle farde avec la même absence de pensée, en mêlant des relations variées de cause et d'effet, de signe, d'organe, etc., qui, ici, n'ont aucun sens, et en dissimulant de cette façon, par les distinctions qui en dérivent, le tranchant de la proposition.

Des fibres cérébrales et similia, considérées comme l'être de l'esprit, sont déjà une réalité effective pensée et seulement hypothétique, — ne sont pas la réalité effective *dans son être-là*, ne sont pas la réalité effective touchée et vue, ne sont pas la réalité effective vraie; quand ces fibres *sont là*, quand elles sont vues, elles sont des objets morts et ainsi ne peuvent plus valoir pour l'être de l'esprit. Mais l'objectivité propre doit être une objectivité *immédiate*, *sensible*, en sorte que l'esprit en elle comme morte (car l'os est la chose morte en tant que la chose morte rentre dans le vivant même) est posé comme effectivement réel. — Le concept de cette représentation est que la raison est à soi-même *toute choséité*, et aussi bien la choséité qui est *seulement et purement objective*; mais la raison est cela *dans le concept*, ou le concept seulement est sa vérité; et d'autant plus pur est le concept même, d'autant plus il se dégrade en une représentation niaise, quand son contenu n'est pas pris comme concept, mais comme représentation, — quand le jugement se supprimant soi-même n'est pas pris avec la conscience de cette infinité sienne, mais est pris comme une proposition permanente dont le sujet et le prédicat valent chacun pour soi; le soi est alors fixé comme soi, la chose est fixée comme chose et l'un pourtant doit être l'autre. — La raison, qui essentiellement est le concept, est immédiatement scindée en soi-même et en son contraire, une opposition qui est par là même aussi immédiatement supprimée. Mais se présentant ainsi comme soi-même et comme son contraire, et maintenue ainsi fermement dans le moment tout à fait singulier de cette désintégration, elle est appréhendée irrationnellement; et d'autant plus purs sont alors les moments de cette opposition, d'autant plus tranchante est la manifestation de ce contenu qui, ou seulement est pour la conscience, ou est énoncé naïve-

ment par elle. — La *profondeur* que l'esprit extrait de l'intérieur et pousse vers l'extérieur, mais pousse seulement jusque dans sa *conscience représentative* pour l'y laisser, — et l'ignorance de cette conscience au sujet de ce qu'elle dit réellement sont la même conjonction du sublime et de l'infime que la nature exprime naïvement dans l'organisme vital par la conjonction de l'organe de la suprême perfection, celui de la génération, avec l'orgne de l'urination. Le jugement infini, comme infini, serait l'accomplissement de la vie se comprenant soi-même ; mais quand la conscience de la vie reste dans la représentation, elle se comporte comme la fonction de l'urination[144].

144. La raison est toute *choséité*; ce jugement conceptuellement développé, contient la vérité de l'idéalisme, mais représenté sans être pensé, il conduit à une absurdité.

B. — L'ACTUALISATION DE LA CONSCIENCE DE SOI RATIONNELLE PAR SA PROPRE ACTIVITÉ[1]

La conscience de soi a trouvé la chose comme soi-même et s'est trouvée soi-même comme chose, c'est-à-dire que *c'est pour la conscience de soi* qu'elle est *en soi* la réalité effective objective. La conscience de soi n'est plus la certitude *immédiate* d'être toute réalité, mais elle est une certitude pour laquelle l'immédiat en général a la forme de quelque chose de supprimé, en sorte que son *objectivité* ne vaut plus maintenant que comme une couche superficielle dont l'intérieur et l'essence sont la *conscience de soi elle-même*. — L'objet donc, auquel la conscience de soi se rapporte positivement, est lui-même une conscience de soi; cet objet est dans la forme de la choséité, c'est-à-dire qu'il est *indépendant*; mais la conscience de soi a la certitude que cet objet indépendant n'est nullement pour elle quelque chose d'étranger, elle sait donc qu'elle est en soi reconnue par cet objet. Elle est alors l'*esprit* qui a la certitude d'avoir son unité avec soi-même dans le doublement de sa conscience de soi et dans l'indépendance des deux consciences de soi. Cette certitude doit maintenant s'élever à la vérité; ce qui vaut pour elle : que la conscience de soi est *en soi* et est dans sa certitude intérieure, doit entrer dans sa conscience et devenir *pour elle*[2].

I. (La direction immédiate du mouvement de la conscience de soi; le règne de l'éthique.) Les étapes universelles de cette actualisation se caractériseront déjà d'une façon générale par comparaison avec le chemin parcouru jusque-là. De même,

1. Exactement, *moyennant soi-même* « durch sich selbst ».

2. Tout ce paragraphe résume le mouvement dialectique précédent; la raison est la certitude d'être toute réalité, et c'est pourquoi elle a trouvé la chose comme soi-même, et soi-même comme chose (le Jugement infini du chapitre précédent). Mais la raison a dépassé ce stade théorétique; la chose n'est plus pour elle que l'immédiat qui doit être supprimé. C'est là seulement un moment derrière lequel il y a la conscience de soi. La conscience de soi doit retrouver par delà l'être immédiat la conscience de soi elle-même.

en effet, que la raison observante répétait dans l'élément de la catégorie le mouvement de la *conscience* (c'est-à-dire la certitude sensible, la perception et l'entendement), de même la raison parcourra à nouveau le double mouvement de la conscience de soi, et de l'indépendance, elle passera à la liberté de la conscience de soi[3]. *a*) D'abord cette raison active est consciente de soi-même seulement comme d'un individu, et comme individu elle doit requérir et produire sa réalité effective propre dans l'Autre; *b*) mais ensuite, en élevant sa conscience à l'universalité, cet individu devient raison *universelle*, et est conscient de soi-même comme raison, comme quelque chose de déjà reconnu en soi et pour soi, et qui, dans sa pure conscience, unifie toute conscience de soi; *c*) il est l'essence spirituelle simple qui, en parvenant en même temps à la lumière de la conscience, est la *substance réelle*, au sein de laquelle les formations précédentes retournent comme dans leur fondement ; ainsi ces formations sont à l'égard de ce fondement seulement des moments singuliers de son devenir; ces moments se détachent et se manifestent bien comme des figures propres, mais en fait ils n'ont un *être-là et une réalité effective* qu'en tant qu'ils sont soutenus par ce fondement, et ils ont leur *vérité* seulement en tant qu'ils sont et restent en lui[4].

Si nous prenons dans sa réalité ce point d'arrivée qui est le concept ayant déjà pris naissance pour nous, — le concept, c'est-à-dire la conscience de soi reconnue qui a la certitude de soi-même dans l'autre conscience de soi libre, et y trouve ainsi sa vérité, — ou si nous mettons en relief cet esprit encore intérieur et le faisons apparaître comme la substance parvenue à sa maturité dans son être-là, alors nous voyons, dans ce concept, s'entr'ouvrir le *monde éthique*[5]. Ce monde éthique en effet n'est

3. La raison observante correspondait, dans la description des choses, à la *certitude sensible*, dans l'observation de la nature organique, à la *perception*, dans l'observation naturaliste de l'esprit, à l'*entendement*. La raison opérante correspondra de même aux deux sections de la conscience de soi : A (Indépendance et Dépendance de la conscience de soi), B (Liberté de la conscience de soi).

4. Une des tâches de la Phénoménologie est de conduire la *conscience de soi singulière* à l'*esprit*; ici cet esprit sera la *substance réelle* qui est en vérité la présupposition de toutes les figures de la conscience de soi qui vont se manifester.

5. « *Das Reich der Sittlichkeit* » : le monde éthique, au sens primitif du mot éthique (ἔθος), les *mœurs*. Nous réservons le mot *moralité* pour traduire Moralität, la moralité au sens kantien du terme. Bien entendu le mot mora-

rien d'autre que, dans la *réalité effective* indépendante des individus, l'*unité* spirituelle absolue de leur essence; c'est une conscience de soi, en soi universelle, qui est certaine d'être si effectivement réelle dans une autre conscience, que cette autre conscience a une parfaite indépendance, ou est une chose pour elle; et que, dans cette indépendance, elle est consciente de son unité avec l'autre, de sorte qu'elle n'est conscience de soi que dans cette unité avec cette essence objective. Cette *substance* éthique, prise dans l'*abstraction de l'universalité*, est seulement la *loi pensée*[6]. Mais elle est non moins immédiatement *conscience de soi effectivement réelle, c'est-à-dire qu'elle est l'ethos*, ou les mœurs. Inversement, la conscience *singulière* est seulement cet Un dans l'élément de l'être, quand elle est à soi-même, dans sa singularité même, consciente de la conscience universelle comme de son propre être, quand son opération et son être-là sont l'ethos universel.

C'est dans la vie d'un peuple[7] en fait que le concept de l'actualisation de la raison consciente de soi a sa parfaite réalité; cette actualisation consiste à intuitionner, dans l'indépendance de l'*Autre*, l'unité complète avec lui, — ou consiste à avoir pour objet comme mon être-pour-moi cette libre *choséité* d'un Autre trouvée par moi, choséité qui est le négatif de moi-même. La raison est présente comme la *substance* fluide universelle, comme la *choséité* simple et immuable; cette choséité s'irradie en une multitude d'essences parfaitement indépendantes, comme la lumière se réfracte en innombrables points lumineux pour soi, qui sont les étoiles; dans leur absolu être-pour-soi ces essences ne sont pas seulement dissoutes et résolues *en soi* dans la substance simple et indépendante, mais elles le sont encore *pour elles-mêmes*; elles sont conscientes d'être ces essences singulières indépendantes du fait qu'elles sacrifient leur singularité et que

lité a la même origine (*Mores*), les mœurs. La décision adoptée pour la traduction est donc assez arbitraire. Nous demandons au lecteur de l'adopter comme une convention.

6. Chez Hegel, le *seulement pensé*, s'oppose à la plénitude de la réalité effective, la loi seulement pensée est insuffisante, comme le montrera la dialectique terminant ce chapitre; cf. « Die gesetzgebende Vernunft » et « Die gesetzprufende Vernunft ».

7. Cet enthousiasme pour la « vie d'un peuple », entendue comme vie organique, le « Volksgeist » se trouve dès les premiers travaux de jeunesse, cf. Nohl, p. 27, et cette unité de la choséité et de la conscience de soi dans l'esprit d'un peuple est exposée dans le *System der Sittlichkeit*, W., VII, p. 464.

cette substance universelle est leur âme et leur essence. A son tour, cet universel est l'*opération* de ces essences comme singulières, ou est l'œuvre produites par elles[8].

L'opération et l'entreprise *purement singulières* de l'individu se rapportent aux besoins qu'il a comme être naturel, c'est-à-dire comme *singularité dans l'élément de l'être.* Si même ces fonctions les plus basses ne sont pas réduites à néant et si elles obtiennent une réalité effective, cela n'arrive que grâce au milieu universel[9] soutenant l'individu, grâce à la *puissance* de tout le peuple[10]. — Mais dans la substance universelle, l'individu ne trouve pas seulement cette *forme de subsistance* de son opération en général, il a également en elle *son propre contenu;* ce que l'individu fait *est* le génie universel, les mœurs de tous. Ce contenu, en tant qu'il se singularise parfaitement, est dans sa réalité effective enfermé dans les limites de l'opération de tous. Le *travail* de l'individu pour ses propres besoins est aussi bien une satisfaction des besoins des autres qu'une satisfaction de ses besoins personnels, et l'individu atteint seulement la satisfaction de ses besoins personnels grâce au travail des autres[11]. Comme l'homme singulier, dans son travail *singulier*, accomplit déjà un travail *universel*, mais *sans en avoir conscience*, ainsi il accomplit aussi le travail universel comme son propre objet *dont il est maintenant conscient*; le tout devient, *comme tout*, son œuvre, pour laquelle il se sacrifie, et de cette façon il se reçoit lui-même de ce tout. — Il n'y a rien ici qui ne serait pas réciproque, rien en quoi l'indépendance de l'individu, jusque dans la dissolution de son être-pour-soi, jusque dans la *négation* de soi-même, ne s'attribuerait pas en même temps sa propre signification *positive* qui est celle d'être-pour-soi. Cette unité de l'être

8. Dans cette substance, la *vie d'un peuple*, les individus sont dissous *en soi*, c'est-à-dire sans en avoir conscience; ce qu'ils croient faire pour eux est par une sorte de ruse, une œuvre collective. Mais les individus sont encore conscients d'eux-mêmes dans cette substance directement (l'État). Enfin inversement, si la substance est l'âme des individus, elle peut aussi être considérée comme leur *œuvre*.

9. « Medium ».

10. C'est là ce que Hegel nommera dans la philosophie du droit, la « *Gesellschaft* » par opposition à l'État. La vie économique n'est pas une réalisation directe de l'Universel.

11. Cette médiation caractérise pour Hegel la vie économique de la « Gesellschaft ». L'influence d'A. Smith a été très profonde sur Hegel, comme en témoignent les cours de philosophie de l'esprit d'Iéna. Son œuvre *Inquiry into the nature and cause of the wealth of nations*, London, 1776, avait été traduite en allemand par Garve, Breslau, 1794-1796.

pour autrui ou du « se faire chose » et de l'être-pour-soi, cette substance universelle parle son *langage universel* dans les mœurs et dans les lois d'un peuple; mais cette essence immuable dans l'élément de l'être n'est rien d'autre que l'expression de l'individualité singulière elle-même qui semble opposée à cette substance universelle; les lois expriment ce que chaque individualité singulière *est* et *fait*; l'individu ne connaît pas seulement les lois comme sa choséité objective universelle, mais encore il se connaît lui-même dans cette choséité, ou il la connaît comme *singularisée* dans sa propre individualité et dans celle de chacun de ses concitoyens. Dans l'esprit universel donc chacun a seulement la certitude de soi-même, c'est-à-dire la certitude de ne trouver dans la réalité effective rien d'autre que soi-même; chacun est aussi certain des autres qu'il est certain de soi-même. — En tous j'intuitionne ce fait qu'ils sont pour eux-mêmes uniquement chacun cette essence indépendante que moi-même je suis. En eux j'intuitionne la libre unité avec les autres, et je l'intuitionne de telle sorte que, comme cette unité est par moi-même, ainsi elle est également par eux; — j'intuitionne Eux comme Moi, Moi comme Eux.

Dans un libre peuple donc, la raison est en vérité effectivement réalisée; elle est présence de l'esprit vivant; dans cet esprit l'individu non seulement trouve exprimée et donnée comme choséité sa *destination* (c'est-à-dire son essence universelle et son essence singulière), mais encore il est lui-même cette essence et a atteint cette destination [12]. C'est pour cette raison que les hommes les plus sages de l'antiquité ont trouvé cette maxime : *sagesse et vertu consistent à vivre conformément aux mœurs de son peuple.*

II. (Le mouvement en sens inverse contenu dans cette direction; l'essence de la moralité [13].) Cependant, la conscience de soi, qui n'est d'abord esprit qu'*immédiatement* et *selon le concept*, est sortie de cette condition heureuse consistant à avoir atteint sa destination et à vivre en elle; ou plutôt la conscience de soi n'a pas encore atteint cette félicité; on peut en effet dire aussi bien l'une ou l'autre chose.

12. Ce n'est donc plus un « sollen », un devoir-être, mais une réalité effective.

13. Nous venons de considérer le monde *éthique*, c'est-à-dire l'esprit encore immédiat, nous allons maintenant considérer *la prise de conscience* de ce monde immédiat, ou la *Moralité*.

La raison *doit nécessairement sortir de cette condition heureuse*, car c'est seulement *en soi*, ou *immédiatement*, que la vie d'un peuple libre est l'ordre éthique réel; ce dernier est un ordre éthique dans l'*élément de l'être*; et en conséquence cet esprit universel est aussi lui-même un esprit singulier; la totalité concrète des mœurs et des lois est une substance éthique déterminée, qui se dépouille de sa limitation seulement dans le moment supérieur, c'est-à-dire *dans la conscience de sa propre essence*; et c'est seulement dans cette connaissance, et non pas immédiatement dans son être, que la substance éthique a sa vérité absolue; dans cet être, la substance éthique est une substance limitée, et l'absolue limitation tient précisément au fait que l'esprit est dans la forme de l'être[14].

En outre, la conscience *singulière*, ayant immédiatement son existence dans l'ordre éthique réel ou dans le peuple, est ainsi une *confiance compacte*[15]; l'esprit ne s'est pas encore résolu pour elle en ses moments *abstraits*, et cette conscience ne sait donc pas encore qu'elle est *pour soi* comme *pure singularité*. Mais quand la conscience singulière est parvenue à cette pensée, et il est nécessaire qu'elle y parvienne, alors cette unité *immédiate* avec l'esprit, ou *son être* en lui, sa confiance, tout cela est perdu; *isolée* pour soi, la conscience singulière est à soi-même essence, et ce n'est plus l'esprit universel qui lui est essence. *Le moment de cette singularité de la conscience de soi* est bien au sein de l'esprit universel même, mais il y est seulement comme une grandeur évanouissante qui, aussitôt qu'elle émerge pour soi, se résout tout aussi immédiatement dans cet esprit, et ne parvient à la conscience que comme sentiment de confiance. Quand ce moment s'est ainsi fixé — et chaque moment, puisqu'il est moment de l'essence, doit parvenir lui-même à se présenter comme essence — alors l'individu s'est dressé en face des lois et des mœurs; elles sont seulement une pensée sans essentialité absolue,

14. Dans le IIe cours de philosophie de l'esprit d'Iéna, Hegel élève la *moralité* au-dessus de l'*Ethos*. La *prise de conscience* s'élève au-dessus de la belle totalité harmonieuse que le « System der Sittlichkeit » envisageait comme l'absolu. C'est là, dit Hegel, « un principe que les anciens, que Platon ne connaissaient pas » (W., XX, p. 251). Cette *prise de conscience* est d'ailleurs la source de nouveaux déchirements; l'individu ne retrouvera que péniblement cette substance éthique avec laquelle il se confondait immédiatement.

15. « Ein gediegenes Vertrauen », cette confiance compacte, qui, pour Hegel, se retrouve encore chez les paysans, est la vie immédiate dans la substance. Cf. W., XX, p. 254.

une théorie abstraite sans réalité effective ; mais l'individu, comme ce moi particulier, est alors à soi-même la vérité vivante [16].

On peut aussi dire que la conscience de soi *n'a pas encore atteint cette condition heureuse*, consistant à être la substance éthique, l'esprit d'un peuple. En effet, revenant de l'observation en soi-même, l'esprit n'est pas encore aussitôt actualisé comme tel au moyen de soi-même, il est seulement posé comme essence *intérieure* ou comme abstraction. — Ou encore, l'esprit *est* d'abord *immédiatement*, mais, en étant immédiatement, il est *singulier*; il est la conscience pratique qui chemine dans le monde trouvé par elle, se proposant comme but de se doubler soi-même dans cette déterminabilité du singulier, c'est-à-dire se proposant de s'engendrer soi-même comme un celui-ci, comme une réplique de soi-même dans l'élément de l'être, et se proposant de devenir consciente de cette unité de sa réalité effective avec l'essence objective. La conscience pratique a la *certitude* de cette unité; elle sait que cette unité est déjà présente *en soi*, ou qu'est déjà présente cette harmonie de soi et de la choséité, mais elle sait que cette harmonie doit seulement encore lui devenir effective au moyen d'elle-même, ou elle sait que son action de faire est en même temps et également l'action de *retrouver* cette unité. Puisque cette unité se nomme bonheur, cet individu est alors expédié dans le monde par son esprit à la recherche de son *propre bonheur* [17].

Si donc, pour nous, la vérité de cette conscience de soi rationnelle est la substance éthique, pour elle se trouve seulement ici le début de son expérience éthique du monde. Quand on considère que la conscience de soi rationnelle n'est pas encore parvenue à la substance éthique, ce mouvement paraît la pousser vers cette substance, et ce qui, dans la substance éthique, se supprime,

16. L'Individualisme, — moment nécessaire — succède à cette confiance immédiate. L'individu alors qui est un terme de la scission se prend pour le *Tout*, et se fait à son tour essence. L'histoire de cet individualisme se manifestera dans les chapitres suivants.

17. Le bonheur est défini comme le « se retrouver soi-même dans l'être », définition qui comme le notait Hegel dans « Glauben und Wissen » n'a pas la platitude de la conception du bonheur que Kant opposait à la *Moralité*. Ainsi le bonheur est bien la fin, mais le « se retrouver soi-même dans l'être » est susceptible de déterminations de plus en plus riches. C'est à cet élargissement de cette conception du bonheur que nous fera assister la dialectique suivante. On notera l'opposition de la « conscience heureuse » à la « conscience malheureuse » pour laquelle l'unité harmonieuse est un au-delà.

ce sont les moments singuliers que la conscience de soi rationnelle tient comme valides dans leur état d'isolement. Ces moments singuliers ont la forme d'un vouloir immédiat, ou d'une *impulsion naturelle* atteignant sa propre satisfaction qui est à son tour le contenu d'une nouvelle impulsion; — mais quand on considère que la conscience de soi a perdu le bonheur consistant à être dans la substance, ces impulsions naturelles sont jointes à la conscience de leur but, entendu comme destination vraie et essentialité vraie. La substance éthique est rabaissée alors à un prédicat privé de la détermination du Soi, dont les sujets vivants sont les individus qui doivent, au moyen d'eux-mêmes, accomplir leur universalité et pourvoir d'eux-mêmes à leur destination. — Dans la première signification, ces figures de la conscience sont donc le devenir de la substance éthique, et la précèdent; mais dans la seconde signification, elles la suivent et révèlent à la conscience de soi quelle est sa destination. Selon le premier côté, l'immédiateté ou la rude naïveté des impulsions naturelles se trouvent perdues dans le mouvement au cours duquel la conscience éprouve leur vérité, et leur contenu devient un contenu plus élevé. Selon l'autre côté, ce qui est perdu, c'est la fausse représentation de la conscience qui place en ces impulsions sa destination. Selon le premier côté, *le but* que ces impulsions atteignent est la substance éthique immédiate; mais selon l'autre côté, le but est la conscience de cette substance, et proprement une conscience d'une telle nature qu'elle soit le savoir de cette substance comme de sa propre essence [18]. En tant que tel, ce mouvement serait alors le devenir de la *moralité*, le devenir d'une formation plus élevée que la première; mais ces figures constituent en même temps seulement un côté du devenir de la moralité, à savoir celui qui échoit à l'*être-pour-soi*, ou celui dans lequel la conscience supprime ses *propres buts* — et ne constituent pas le côté selon lequel la moralité jaillit de la substance elle-même [19]. Puisque ces moments ne peuvent pas avoir encore

18. On peut donc envisager cette évolution de deux façons différentes : ou l'individu, en dépassant chacune de ses impulsions naturelles, s'élève à la substance éthique et la constitue; ou quittant la substance éthique immédiate, l'individu donne à ces mêmes impulsions la valeur d'une *fin en soi*, d'un absolu. Dans le second cas, l'individu perd progressivement ses illusions et élève à la conscience d'elle-même la substance éthique qui n'existait d'abord qu'immédiatement.

19. La *moralité* considérée ici est seulement le résultat d'une évolution de la conscience individuelle; mais elle est aussi un moment du devenir de l'es-

la signification d'être érigés en but en opposition à l'ordre éthique perdu, ils valent donc ici selon leur contenu naïf, et le but vers lequel ils poussent est la substance éthique; mais, puisque se trouve plus appropriée à notre temps la forme de ces moments dans laquelle ils se manifestent quand la conscience a perdu sa vie éthique, et quand, la cherchant de nouveau, elle répète ces formes, ils peuvent alors être représentés ici plutôt selon ce dernier mode d'expression [20].

La conscience de soi qui est seulement d'abord le concept de l'esprit foule ce chemin avec la déterminabilité d'être à soi-même l'essence comme esprit singulier; son but est donc de se donner une actualisation comme conscience de soi singulière et de jouir de soi-même comme singulière dans cette actualisation.

Dans cette détermination d'être à soi-même l'essence comme quelque chose *qui est pour soi*, cette conscience de soi est la négation de l'Autre; elle-même, dans sa conscience, surgit donc comme le positif en face de quelque chose qui *est* bien, mais qui, pour elle, a la signification de ne pas être un en-soi ; la conscience se manifeste comme scindée en cette réalité effective trouvée, et en un but qu'elle accomplit par la suppression de cette réalité effective, un but qu'elle élève à la réalité effective à la place de celle-ci. Mais : *a*) son premier but est son *être-pour-soi immédiat* et abstrait; ou son premier but est de s'intuitionner soi-même comme *cet individu singulier* dans un autre, ou d'intuitionner une autre conscience de soi comme soi-même. *b*) L'expérience de ce qu'est la vérité de ce but place la conscience de soi à un niveau plus élevé; elle est désormais but à soi-même, en tant qu'elle est en même temps conscience de soi *universelle* et qu'elle a *immédiatement* en elle *la loi*. Mais dans l'accomplissement de *cette loi de son cœur*, la conscience de soi fait l'expérience que l'essence *singulière* ne peut se préserver elle-même; mais que le bien peut seulement être accompli par le sacrifice de cette essence singulière ; *c*) la conscience de soi devient alors *Vertu*. L'expérience que fait la vertu ne peut que l'amener à dé-

prit, une intuition morale du monde, caractéristique d'une culture et que Hegel étudiera comme telle dans la partie de la Phénoménologie intitulée *l'Esprit*.

20. Il est plus approprié à notre temps, remarque Hegel, d'envisager les idéaux de la conscience singulière comme venant après la perte du monde éthique immédiat. Il s'agira donc d'une reconquête réflexive de l'ordre éthique.

couvrir que son but est en soi déjà atteint, que le bonheur se trouve immédiatement dans l'opération même, et que l'opération même est le bien. Le concept de toute cette sphère, concept selon lequel la choséité est l'*être-pour-soi* de l'esprit, devient pour la conscience de soi au cours de ce mouvement. Quand elle a trouvé ce concept, la conscience de soi est à soi-même, donc réalité, comme individualité qui s'exprime immédiatement soi-même, individualité qui ne trouve plus aucune résistance dans une réalité effective opposée, et à laquelle cette expression même est objet et but [21].

a) Le plaisir et la nécessité

La conscience de soi qui, en général, est certaine d'être la *réalité*, possède son objet en elle-même; mais c'est un objet de telle nature que la conscience de soi, d'abord, le possède seulement *pour soi*, et qu'il n'est pas encore posé dans l'élément de l'être. L'*être* se tient en face d'elle comme une réalité effective différente de la sienne [22]. La conscience de soi, moyennant l'accomplissement de son être-pour-soi, entreprend donc de s'intuitionner elle-même comme une autre essence indépendante. Ce *premier but* consiste à devenir consciente de soi comme essence singulière, dans l'autre conscience de soi, ou consiste à réduire cet autre à soi-même [23]. La conscience de soi a la certitude qu'*en soi* cet autre est déjà elle-même. — En tant que de la substance éthique, de l'être calme de la pensée, elle s'est élevée à son *être-pour-soi*, elle a laissé derrière soi la loi de l'ethos et de l'être-là, les connaissances de l'observation et la théorie; elle a tout cela derrière soi comme une ombre grise en train de disparaître, car c'est là plutôt un savoir de quelque chose dont l'être-pour-soi

21. Plan général de la dialectique qui suit. La conscience de soi se présente ici comme *but* non encore actualisé, en face d'une réalité effective qui n'a plus la valeur d'un être en soi. Le premier but est la *singularité* de la conscience de soi se posant dans l'être ou le *plaisir*, le second est une forme de conscience de soi universelle, comme *loi du cœur*; le troisième est la *vertu*. Enfin la conscience de soi découvre que cette réalité effective opposée est son propre être-pour-soi, et qu'elle se réalise immédiatment en elle, *comme individualité réelle en soi et pour soi*.

22. Situation absolument opposée à celle de « la raison observante »; maintenant, la conscience de soi est pour soi, ou elle a *un but*, et elle s'oppose à l'*Être*.

23. Par exemple dans *l'amour*.

et la réalité effective sont différents de la réalité effective de la conscience de soi. N'a pas pénétré en elle l'esprit de l'universalité du savoir et de l'opération, esprit de céleste apparence, dans lequel sont réduits au silence la sensation et la jouissance de la singularité; mais l'esprit de la terre, qui n'accorde la valeur d'une réalité effective vraie qu'à l'être constituant la réalité effective de la conscience singulière[24].

Es verachtet Verstand und Wissenchaft
des Menschen allerhöchste Gaben —
es hat dem Teufel sich ergeben
und muss zu Grunde gehn[25].

La conscience de soi se jette donc dans la vie, et achemine vers l'accomplissement la pure individualité dans laquelle elle surgit. Plutôt que de construire son propre bonheur, elle le cueille immédiatement, et immédiatement en jouit. Les ombres de la science, des lois et des principes, qui seules se dressent entre elle et sa propre réalité effective, s'évanouissent comme un brouillard sans vie, incapable de soutenir la conscience de soi avec la certitude de sa réalité. La conscience de soi prend alors la vie comme on cueille un fruit mûr qui vient au-devant de la main qui le prend[26].

I. (Le plaisir.) C'est alors seulement selon un moment que l'opération de la conscience de soi est une opération *du désir*; elle ne procède pas à l'abolition de l'essence objective dans sa totalité, mais son opération concerne seulement la forme de son être-autre ou de son indépendance, qui est une apparence privée d'essence; en effet, la conscience de soi attribue à l'être-autre la valeur d'être en soi la même essence que l'essence de son Soi. L'élément au sein duquel subsistent mutuellement indifférents et indépendants le désir et son objet est l'être-là vital; la jouissance du désir supprime cet être-là, en tant qu'il convient à l'ob-

24. Sur « l'esprit de la terre », cf. le monologue du premier Faust. Gœthe avait puisé cette notion d'esprit de la terre chez les alchimistes et les philosophes mystiques (Paracelse, Giordano Bruno, etc.).

25. Réminiscence du premier Faust de Gœthe : « Elle méprise l'entendement et la science, les dons suprêmes des hommes; elle s'est livrée au diable et doit aller au gouffre. » Tout ce chapitre est inspiré par ce premier Faust, en particulier l'allusion à la théorie grise : « Grise est toute théorie, et vert l'arbre d'or de la vie. »

26. Cf. Spenser's : *Faerie Queene*, Bk 2, Canto 12, 54.

jet de ce même désir[27]. Maintenant cependant l'élément qui confère aux deux termes une réalité effective séparée est plutôt la catégorie, un être qui est essentiellement un être *représenté*; ainsi l'élément qui maintient les individus chacun pour soi est la *conscience* de l'indépendance — qu'il s'agisse de la conscience naturelle ou de la conscience éduquée en un système de lois. En soi, une telle séparation n'est pas pour la conscience de soi qui sait l'autre conscience de soi comme sa *propre* ipséité[28]. Elle parvient donc à la jouissance du *plaisir*, à la conscience de sa propre actualisation dans une conscience qui se manifeste comme indépendante, ou elle parvient à l'intuition de l'unité des deux consciences de soi indépendantes. Elle atteint son but, mais justement en l'atteignant, elle fait l'expérience de ce qu'est la vérité de ce même but. Elle se conçoit comme cette *essence singulière étant pour soi*; cependant, l'actualisation d'un tel but constitue à son tour le dépassement de ce même but, car la conscience de soi ne se devient pas alors objet à soi-même comme *cette conscience de soi singulière*, mais plutôt comme ***unité*** de soi-même et de l'autre conscience de soi; elle devient ainsi objet de soi-même comme singulier supprimé, ou comme *Universel*[29].

II. (La nécessité.) Le plaisir[30] venu à la jouissance a bien la signification positive d'être devenu certitude de soi-même comme conscience de soi objective; mais il a aussi bien une signification négative, celle de s'être supprimé *soi-même*. Or la conscience de soi a conçu sa propre actualisation seulement dans la signification positive, c'est pourquoi son expérience entre comme contradiction dans sa conscience; dans cette expérience, la réalité effectivement atteinte de la singulartié de la conscience de soi assiste à son anéantissement de la part de l'*essence négative*, qui, privée de réalité effective, se dresse vide en face d'elle, et est pourtant la puissance qui la consume[31]. Cette essence n'est

27. Le mouvement dialectique sera donc ici différent de celui du pur désir qui conduit à « Domination et Servitude ». Le désir n'a pas à supprimer ici un être-là vital, mais seulement l'apparence d'une séparation.

28. Exactement : « Selbstheit ».

29. Par exemple dans l'amour, où l'homme voit son destin dans l'enfant. Cf. l'analogie entre ce moment et celui de la certitude sensible (passage brusque du singulier à l'Universel).

30. « Lust », que nous traduisons par plaisir, signifie également le désir du plaisir.

31. Le terme opposé à la conscience de soi deviendra de plus en plus con-

rien d'autre que le *concept* de ce que cette individualité est en soi. Cette individualité cependant n'est encore que la figure la plus pauvre de l'esprit qui s'actualise, car elle n'est à soi-même que l'*abstraction* de la raison ou l'*immédiateté* de l'unité de l'*être-pour-soi* et de l'*être-en-soi*; son essence est donc seulement la catégorie *abstraite*. Cependant elle n'a plus la forme de l'être *immédiat* et *simple* comme dans le cas de l'observation dans lequel elle est l'être *abstrait* ou, quand elle est posée comme quelque chose d'étranger, la choséité en général. Ici, dans cette choséité, sont entrés l'*être-pour-soi* et la *médiation*. L'individualité surgit donc ici comme le *cercle* dont le contenu est constitué par le pur rapport développé des essentialités simples. Que cette individualité ait atteint son actualisation signifie donc seulement qu'elle a projeté elle-même ce cercle d'abstractions du milieu étroit et fermé [32] de la conscience de soi simple dans l'élément de l'*être-pour-elle* ou de l'expansion objective [33]. Ce qui donc, dans le plaisir de la jouissance devient *objet* à la conscience de soi comme son essence, c'est l'expansion de ces essentialités vides, de la pure unité, de la pure différence et de leur rapport. En outre, l'objet que l'individualité expérimente comme son essence n'a aucun contenu. Il est ce qu'on nomme la nécessité, car la nécessité, le *destin*, etc., sont justement la chose dont on ne saurait dire *ce* qu'elle fait, quelles sont ses lois déterminées et quel est son contenu positif, parce que cette chose est le pur concept absolu intuitionné comme *être*, est le rapport simple et vide, mais ininterrompu et inflexible, dont l'œuvre est seulement le néant de la singularité. La nécessité est *cette connexion solide*, parce que les éléments de cette connexion sont les pures essentialités ou les abstractions vides; unité, différence et rapport sont des catégories dont chacune n'est rien en soi et pour soi, mais

cret et riche, *nécessité abstraite* d'abord, puis *monde des individualités*, enfin *cours du monde*, où l'en-soi s'actualise dans l'opération des individualités. L'idée du Destin, opposé à la singularité, et comme révélation de l'en-soi de l'individualité, se trouve pour la première fois chez Hegel dans les écrits théologiques de jeunesse. Cf. particulièrement les études sur Abraham (Nohl, p. 245, etc.).

32. « Eingeschlossenheit ».

33. En d'autres termes, ce que la Conscience de soi trouve en face d'elle, c'est elle-même. « Le destin est la conscience de soi-même comme d'un ennemi », avait dit Hegel dans les écrits théologiques de jeunesse. Cf. également l'étude sur Abraham (Nohl, p. 370). Ici la conscience de soi singulière est l'être-pour-soi et la médiation sous leur forme la plus pauvre; et l'individu trouve dans la nécessité ce pur jeu abstrait qu'il est en lui-même.

est seulement en rapport avec son contraire; catégories qui ne peuvent par conséquent se détacher l'une de l'autre. C'est moyennant *leur concept* qu'elles sont rapportées l'une à l'autre, car elles sont les concepts purs eux-mêmes; ce *rapport absolu* et ce mouvement abstrait constituent la nécessité. L'individualité seulement singulière, qui n'a d'abord que le pur concept de la raison pour son contenu, au lieu de s'être jetée de la théorie morte dans la vie même, s'est plutôt précipitée dans la conscience de son propre manque de vie, et devient participante de soi seulement comme la nécessité vide et étrangère, comme la réalité effective *morte*[34].

III. (La contradiction dans la conscience de soi.) Le passage s'effectue de la forme de l'*Un* dans la forme de l'*Universalité*, d'une absolue abstraction dans l'autre, du but du pur *être-pour-soi* qui a rompu la communauté avec les *autres* dans le pur contraire qui est ainsi un *être-en-soi* tout aussi abstrait[35]. Cela se manifeste alors de cette façon : l'individu est seulement allé au fondement, et l'absolue rigidité de la singularité est pulvérisée au contact de la réalité effective, tout aussi dure, mais continue. — Puisque l'individu, comme conscience, est l'unité de soi-même et de son contraire, ce déclin est encore pour lui; sont aussi pour l'individu son but et son actualisation, de même que la contradiction de ce qui *lui* était essence et de ce que l'essence est *en soi*; — l'individu fait l'expérience du double sens inclus dans son opération, *avoir pris sa propre vie*; il prenait la vie, mais ainsi il saisissait plutôt la mort.

Ce *passage* de son être vivant dans la nécessité morte se manifeste alors à lui comme une inversion qui n'a aucune médiation. Le médiateur devrait être ce en quoi les deux côtés s'unifieraient, devrait donc être la conscience qui connaîtrait l'un des moments dans l'autre, c'est-à-dire connaîtrait dans le destin son

34. Le plaisir devait être la réalisation de la conscience de soi singulière, mais il en est au contraire la négation. En effet, le plaisir actualisé devient l'Universalité, comme le *ceci sensible* devenait l'Universel abstrait. Cette Universalité apparaît à la conscience singulière comme la *nécessité* ou le *destin*, dont les moments sont vides de contenu, comme était vide de contenu cette première forme de la conscience de soi singulière. En un sens concret, la vérité de ce désir du plaisir vital est la mort, comme négation abstraite.

35. L'*un négatif*, c'est-à-dire la pure singularité, passe brusquement dans son contraire l'*Universalité*. On notera que cette conscience de soi qui se croit *concrète* va, en fait, d'une abstraction à l'autre. Le double sens signalé plus loin par Hegel est celui de « sein Leben sich genommen zu haben ».

but et son opération, et dans son but et son opération son destin, ou enfin connaîtrait dans *une telle nécessité* sa *propre essence*[36]. Mais une telle unité n'est justement pour cette conscience que le plaisir même ou le *simple sentiment singulier;* et le passage du moment de ce but sien dans le moment de son essence vraie est pour elle un pur saut dans l'opposé; ces moments, en effet, ne sont pas contenus et reliés dans le sentiment, mais le sont seulement dans le pur Soi qui est un Universel ou la pensée. Dans l'expérience qui devrait lui développer sa vérité, la conscience est donc plutôt devenue à soi-même une énigme ; les conséquences de ses opérations ne sont plus devant elle ses opérations mêmes; ce qui lui arrive n'est pas *pour elle* l'expérience de ce qu'elle est *en soi*; le passage n'est pas le simple changement de forme d'un même contenu et d'une même essence, représentés une première fois comme contenu et essence de la conscience, l'autre fois comme objet ou essence *intuitionnée* de soi-même. La *nécessité abstraite* vaut donc comme la *puissance de l'universalité* seulement négative et non conçue, puissance à l'intérieur de laquelle l'individualité est mise en pièces.

C'est jusque-là que va la manifestation de cette figure de la conscience de soi. Le dernier moment de son existence est la pensée de sa propre perte dans la nécessité, ou la pensée d'elle-même comme une essence absolument *étrangère* à soi. Mais, *en soi*, la conscience de soi a survécu à cette perte; car cette nécessité, ou cette pure universalité, est sa *propre essence.*

Cette réflexion de la conscience en soi-même consistant à savoir la nécessité *comme soi-même*, est une nouvelle figure de la conscience de soi[37].

b) La loi du cœur et le délire de la présomption

Ce qu'est vraiment la nécessité dans la conscience de soi, c'est cela même qu'elle est pour la nouvelle figure de cette conscience

36. L'idéal serait de se retrouver vraiment dans son Destin. « Les grands hommes ont fait ce qu'ils ont voulu, et ils ont voulu ce qu'ils ont fait », mais ici le passage est brutal et sans médiation; ou plutôt il est le pur sentiment disparaissant, la jouissance (cf. l'analyse de la conscience de soi du maître dans : domination et servitude). La Conscience de soi dans cette jouissance ne peut se *comprendre* elle-même, et c'est pourquoi ce qui *lui arrive* nécessairement est pour elle une énigme.

37. Cette nécessité, ou cette universalité dont elle a fait l'expérience, la conscience de soi va maintenant les poser immédiatement en elle-même, ce sera la « Loi du cœur ».

de soi; dans sa nouvelle figure, la conscience de soi se sait elle-même comme le Nécessaire; elle sait avoir en soi-même *immédiatement l'Universel ou la Loi*; et la Loi, en vertu de cette détermination selon laquelle elle est *immédiatement* dans l'être-pour-soi de la conscience, est dite la *loi du cœur*. De la même façon que la précédente, cette figure est *pour soi*, comme *singularité*, essence, mais elle est plus riche en tant qu'elle a la détermination selon laquelle son être-pour-soi lui vaut comme nécessaire ou universel.

La loi donc qui est immédiatement la loi propre de la conscience de soi, ou un cœur, qui a pourtant en lui une loi, tel est le *but* que cette conscience de soi se propose d'actualiser. Reste à voir si son actualisation correspondra à ce concept, et si, dans une telle actualisation, la conscience de soi fera l'expérience de cette loi sienne comme de l'essence[38].

I. (La loi du cœur et la loi de la réalité effective.) En face de ce cœur se dresse une réalité effective; dans le cœur, en effet, la loi est d'abord seulement *pour soi*, elle n'est pas encore actualisée; et est alors en même temps quelque chose d'*autre* que le concept. Cet autre se détermine ainsi comme une réalité effective constituant l'opposé de ce qui est à actualiser, et qui est donc *ce qui contredit la loi* et la *singularité*. Une telle réalité effective est, d'une part une loi par laquelle l'individualité singulière est opprimée, un ordre du monde, ordre de contrainte et de violence, qui contredit la loi du cœur, et est d'autre part une humanité pâtissant de cet ordre, une humanité qui ne suit pas la loi du cœur, mais est soumise à une nécessité étrangère. — Comme cela est clair, la réalité effective qui se manifeste *en face* de la présente figure de la conscience de soi, n'est rien d'autre que la relation précédente de l'individualité et de sa vérité, relation de scission selon laquelle une impitoyable nécessité op-

38. Dans la figure précédente, la conscience de soi était *pure singularité*, maintenant elle est *singularité universelle*, ou, comme dit Hegel, *loi du cœur*. Il s'agit d'une forme de subjectivisme sentimental; et l'on peut d'abord penser à Rousseau et au *Werther* de Gœthe; mais le personnage-type qui a servi de modèle à Hegel est certainement le *Karl Moor* des *Brigands* de Schiller, ce *Karl Moor* qui méprise toutes les conventions, tous les « corsets » de l'humanité, incarne le « Kraftgenie » du romantisme, le culte de la puissance vierge et primitive, le retour à la nature. On sait, d'autre part, que ce *Karl Moor* est une sorte de brigand éthique (*loi* du cœur); un redresseur de torts qui représente bien le renversement rousseauiste des valeurs conventionnelles de l'armature sociale.

prime l'individualité. *Pour nous*, le mouvement précédent comparaît devant la nouvelle figure, parce que celle-ci étant en soi sortie de lui, ce moment dont elle provient est nécessairement pour elle; mais à elle ce moment se manifeste comme une réalité *trouvée*, car elle n'a aucune conscience de sa *propre origine* et son essence est plutôt d'être *pour soi-même*, ou d'être le négatif à l'égard de cet en-soi positif[39].

Cette individualité tend donc à supprimer cette nécessité contredisant la loi du cœur, et à supprimer la souffrance provoquée par elle. L'individualité n'est donc plus alors la frivolité de la figure précédente qui voulait seulement le plaisir singulier, mais elle est la gravité d'un dessein sublime qui cherche son plaisir dans la présentation de l'excellence de sa propre essence et dans la production du *bien-être*[40] *de l'humanité.* Ce que l'individualité actualise est la loi même, et son plaisir est donc en même temps le plaisir universel de tous les cœurs. Les deux choses sont pour elle *inséparables* : son plaisir est ce qui est conforme à la loi, et l'actualisation de la loi de l'humanité universelle est la préparation de son plaisir singulier, car à l'intérieur d'elle-même l'individualité et la nécessité ne font *immédiatement* qu'un; la loi est loi du cœur. L'individualité n'est pas encore retirée de sa position, et l'unité des deux n'est pas encore réalisée par le mouvement effectuant la médiation entre elles, cette unité n'a pas encore été établie par la discipline[41]. L'actualisation de l'essence immédiate *non disciplinée*[42] vaut comme la présentation de l'excellence et comme la production du bien-être de l'humanité.

Par contre la loi qui s'oppose à la loi du cœur est séparée du cœur et libre pour soi. L'humanité qui lui appartient ne vit pas dans l'unité bienheureuse de la loi avec le cœur, mais elle vit dans un état de séparation et de souffrance cruelles, ou du moins elle vit privée de la jouissance de *soi-même* quand elle *obéit* à

39. Ce monde dans lequel l'individu se heurte à un destin brutal, à une nécessité sans justification, se présente maintenant *devant* la conscience de soi, et c'est contre lui qu'elle se dresse en voulant faire régner la *loi* du *cœur*.

40. « Wohl der Menschheit ». Dans la loi du cœur, le désir du plaisir est immédiatement lié au désir du bien-être de l'humanité : Karl Moor dit à sa bande : « Vous n'aviez jamais rêvé que vous deviendriez un jour le bras des hautes majestés morales. »

41. Il s'agit d'une unité *immédiate* de la nécessité et de l'individualité; la médiation entre les deux serait au contraire la *discipline* qui soumettrait l'individualité à des règles.

42. « Ungezogen ».

cette loi, et privée de la conscience de sa propre excellence quand elle la *transgresse*. Puisque cet ordre divin et humain[43], ordre contraignant, est séparé du cœur, il est considéré par le cœur comme une *apparence* qui doit perdre ce qui lui est encore associé, c'est-à-dire la puissance contraignante et la réalité effective. Il peut certes arriver par hasard que dans son *contenu* cet ordre coïncide avec la loi du cœur, et celui-ci peut alors le tolérer; toutefois pour ce cœur ce n'est pas la seule conformité à la loi comme telle qui constitue l'essence, mais la conscience *de soi-même* que le cœur en retire, le fait d'y avoir trouvé sa *propre* satisfaction. Quand cependant le contenu de la nécessité universelle ne s'accorde pas avec le cœur, alors selon son contenu aussi, cette nécessité n'est rien en soi, et elle doit céder à la loi du cœur[44].

II. (Introduction du cœur dans la réalité effective.) L'individu *accomplit* donc la loi de son cœur; elle devient *ordre universel*, et le plaisir devient une réalité effective en soi et pour soi conforme à la loi. Mais en fait dans cette actualisation la loi a échappé au cœur et devient immédiatement seulement cette relation qui devait être supprimée. La loi du cœur, justement par le fait de son actualisation, cesse d'être loi du *cœur*, elle reçoit en effet dans cette actualisation la forme de l'*être*, et est maintenant puissance *universelle* à laquelle ce cœur particulier est indifférent; ainsi l'individu par le fait d'*exposer* son ordre propre ne le trouve plus comme le sien. Avec l'actualisation de sa loi, il ne produit donc pas la loi sienne, mais l'actualisation étant *en soi* la sienne tandis qu'elle est pour lui une actualisation étrangère, il n'aboutit qu'à s'engager et à s'empêtrer dans l'ordre effectivement réel, comme dans une puissance supérieure à lui, non seulement étrangère, mais encore hostile. — Moyennant son opération, l'individu se pose *dans* l'élément, ou plutôt se pose *comme* l'élément universel de la réalité effective qui est; et son opération, selon le sens même qu'il lui attribue, doit avoir la valeur d'un ordre universel. Mais ainsi l'individu a *pris congé* de soi-même, il grandit pour soi comme universalité et se purifie de la singularité[45]; l'individu qui veut connaître l'universalité seule-

43. Karl Moor se fait plaignant contre la divinité : « Kläger wider die Gottheit » (*Les brigands*, III, 2).
44. La révolte contre un « ordre social » *jugé artificiel*.
45. Dialectique essentielle. L'opération est en soi l'*Universel*, et l'individu

ment dans la forme de son être-pour-soi immédiat ne se reconnaît donc pas dans cette universalité à l'état libre, et toutefois, en même temps, il appartient à cette universalité, car elle est son opération. En conséquence cette opération a la signification inversée de *contredire* l'ordre universel, car l'opération de l'individu doit être opération de *son* cœur singulier et non pas réalité effective universelle libre; mais en même temps l'individu a effectivement *reconnu* la réalité effective universelle, parce qu'*opérer* signifie : poser son essence comme *réalité effective libre*, c'est-à-dire reconnaître la réalité effective comme son essence[46].

Moyennant le concept de son « opérer », l'individu a déterminé plus précisément le mode selon lequel l'universalité effectivement réelle, dont il s'est fait le prisonnier, se tourne contre lui. Son opération comme *réalité effective* appartient à l'universel, mais le contenu de l'opération est la propre individualité qui veut se conserver comme cette individualité *singulière* opposée à l'universel. Or, ce qui est en question, ce n'est pas l'établissement de quelque loi déterminée; mais l'unité immédiate du cœur singulier avec l'universalité est la pensée, qui élevée à la hauteur d'une loi, doit avoir validité, la pensée que dans ce qui est loi, *tout cœur* doit nécessairement se reconnaître lui-même. Mais c'est seulement le cœur de cet individu particulier qui a posé sa réalité effective dans son opération, opération qui lui exprime son *être-pour-soi* ou *son plaisir*. Cette opération doit valoir immédiatement comme un universel, c'est-à-dire qu'elle est en vérité quelque chose de particulier, et que, de l'universalité, elle n'a que la forme; *le contenu particulier du cœur doit comme tel valoir universellement*. En conséquence, dans ce contenu d'un cœur, les autres ne trouvent pas accomplie la loi de leur propre cœur, mais plutôt celle d'*un autre*; et en accord justement avec la loi universelle selon laquelle, dans ce qui est loi, chacun doit trouver son propre cœur, les autres se tournent contre la réalité effective que l'individu proposait, comme lui-même se tournait con-

qui actualise la loi de son cœur ne la reconnaît plus, elle est devenue une réalité effective objective séparée du cœur. S'il est vrai de dire qu'il ne la reconnaît plus, il est pourtant vrai également qu'il ne peut complètement la renier, car elle est son opération. C'est cette *contradiction* dont il va prendre conscience.

46. En acceptant d'agir, l'individu reconnaît en soi la réalité effective comme son essence.

tre la leur. De même que l'individu trouvait précédemment abominable seulement la loi rigide, de même maintenant, il trouve abominables et opposés à ses excellentes intentions, les cœurs mêmes des autres hommes[47].

Puisque cette conscience ne connaît d'abord l'universalité que comme *universalité* immédiate, et la nécessité que comme nécessité *du cœur*, la nature de l'actualisation et de l'efficience lui reste inconnue; elle ne sait pas que cette actualisation, comme l'*étant*, est plutôt dans sa vérité l'*universel en soi*, au sein duquel s'engloutit la singularité de la conscience qui se confie à elle pour être *cette singularité immédiate*; au lieu de *cet être qui serait sien*, la conscience atteint ainsi dans l'être l'*aliénation de soi-même*. Mais ce en quoi la conscience ne se reconnaît plus, ce n'est plus la nécessité morte, mais la nécessité en tant que vivifiée[48] par l'individualité universelle. Cet ordre divin et humain qu'elle trouvait en vigueur, la conscience le prenait pour une réalité effective morte, dans laquelle non seulement elle-même qui se fixe comme ce cœur étant pour soi et opposé à l'universel, mais encore les autres, appartenant à cet ordre, n'auraient pas la conscience d'eux-mêmes; mais la conscience trouve cette réalité effective vivifiée plutôt par la conscience de tous et la trouve comme loi de tous les cœurs. Elle fait l'expérience que la réalité effective est un ordre vivifié, et elle fait cette expérience au moment où elle actualise la loi de son propre cœur et justement par ce fait même, car cette actualisation ne signifie rien d'autre sinon que l'individualité se devient à soi-même objet comme Universel, un objet toutefois dans lequel elle ne se reconnaît pas.

III. (La révolte de l'individualité ou le délire de la présomption.) Donc, ce que cette figure de la conscience extrait de son expérience comme étant le vrai *contredit* ce qu'elle est *pour soi*. Mais ce qu'elle est pour soi a lui aussi la forme de l'absolue universalité pour cette figure; c'est la loi du cœur immédiate-

47. Le drame devient maintenant plus concret parce que les individus s'opposent entre eux. Ce sont les cœurs des « autres hommes » qui sont abominables. « Hypocrite race de crocodiles que les hommes! » dit le Karl Moor de Schiller.

48. « Belebt ». Tel est le progrès sur la figure précédente. Au lieu d'une nécessité vide, la conscience de soi trouve en face d'elle l' « individualité universelle », c'est-à-dire le cours du monde tel qu'il résulte de l'interaction des individus.

ment une avec la conscience de soi. En même temps l'ordre subsistant et vivant est également l'*essence propre* et l'œuvre propre de cette conscience de soi; elle ne produit rien en dehors de cet ordre; cet ordre est également immédiatement un avec la conscience de soi. Cette conscience de soi appartient alors à deux essentialités opposées, elle se contredit en soi-même, et est disloquée dans ses retraites les plus intimes. La loi de ce *cœur particulier* est seulement ce en quoi la conscience de soi se reconnaît soi-même ; mais moyennant l'actualisation de cette loi, l'ordre universellement valide lui est aussi devenu sa *propre essence* et sa propre *réalité effective*. Ce qui se contredit donc dans sa conscience, ce sont ces deux termes, l'un et l'autre dans la forme de l'essence et de sa propre réalité effective pour elle[49].

Quand la conscience de soi énonce ce moment de son déclin conscient, comme résultat de son expérience, elle se montre comme cette perversion[50] intérieure de soi, comme le dérangement[51] de la conscience, dont l'essence est immédiatement non-essence, la réalité effective, non-réalité. — Le dérangement ou folie ne peut être entendu d'une façon générale comme si quelque chose d'inessentiel était tenu pour essentiel, quelque chose de non-effectivement réel pour réel, en sorte que ce qui pour l'un serait essentiel ou réel ne le serait pas pour l'autre et que la conscience de la réalité effective et celle de la non-réalité, ou la conscience de l'essentialité et celle de la non-essentialité tomberaient à part l'une de l'autre. — Si quelque chose est vraiment effectivement réel et essentiel pour la conscience en général, mais ne l'est pas pour moi, alors dans la conscience de son néant, moi, qui suis aussi conscience en général, j'ai en même temps la conscience de sa réalité effective, — et quand ces deux moments sont fixés, c'est là une unité qui est la folie en général[52]. Mais dans cet état, il y a seulement *un objet* de dérangé pour la conscience, et non pas la conscience, comme telle en soi-même et pour soi-même. Au contraire dans le résultat de l'expérience qui s'est montré ici, la conscience dans sa loi est consciente de

49. La contradiction de ce qu'est l'individualité dans l'élément de l'être et de ce qu'elle est pour elle-même commence à entrer dans la conscience de soi.

50. « Verkehrung ».

51. « Verrücktheit », la *folie*.

52. Dans la folie, il y a nécessairement une contradiction, car la conscience singulière est encore conscience *en général*.

soi-même, comme de cette réalité effective, et en même temps, précisément parce que cette même essentialité, cette même réalité effective lui est *devenue étrangère*, elle est, en tant que conscience de soi, en tant que réalité effective absolue, consciente de sa non-réalité effective; en d'autres termes, les deux côtés sont tenus par elle dans leur contradiction, comme étant immédiatement *son essence*, qui est donc dérangée dans sa retraite la plus intime.

Le battement du cœur pour le bien-être de l'humanité passe donc dans le déchaînement d'une présomption démente, dans la fureur de la conscience pour se préserver de sa propre destruction — et il en est ainsi parce que la conscience projette hors de soi la perversion qu'elle est elle-même, et s'efforce de la considérer et de l'énoncer comme un Autre[53]. Alors la conscience dénonce l'ordre universel comme une perversion de la loi du cœur et de sa félicité; des prêtres fanatiques, des despotes corrompus aidés de leurs ministres, qui, en humiliant et en opprimant, cherchent à se dédommager de leur propre humiliation, auraient inventé cette perversion exercée pour le malheur sans nom de l'humanité trompée. — Dans son délire, la conscience dénonce bien l'*individualité* comme étant le principe de cette folie et de cette perversion, mais c'est une individualité *étrangère et contingente*. Mais le cœur ou la *singularité de la conscience, singularité voulant être immédiatement universelle*, est lui-même la source de ce dérangement intime et de cette perversion; son opération a seulement pour conséquence que le cœur lui-même devient *conscient* de cette contradiction[54]. En effet, le vrai est d'abord pour le cœur la loi du cœur, — c'est-à-dire *quelque chose de seulement visé*, qui, contrairement à l'ordre constitué, n'a pas soutenu la lumière du jour, mais qui aussitôt exposé à cette lumière s'effondre. Cette loi sienne devrait avoir *réalité effective*; alors la loi, en tant que *réalité effective*, en tant qu'*ordre valide* lui est bien but et essence, mais immédiatement d'autre part la *réalité effective*, c'est-à-dire proprement la loi en tant qu'*ordre valide*, se pré-

53. Pour éviter cette contradiction intérieure, la conscience de soi tente de la projeter hors d'elle, dans le cours du monde; elle dénonce alors la perversion de *certaines* individualités; et l'apôtre se fait chef de brigands.

54. Telle est en effet la conclusion même des *Brigands* de Schiller. Karl Moor s'aperçoit que c'était folie de prétendre embellir le monde par le crime et maintenir la loi par l'anarchie, et devant les brigands ébahis il va se livrer lui-même aux mains de la justice.

sente plutôt à ce cœur comme néant. — De même, sa *propre* réalité effective, c'est-à-dire *le cœur même* comme singularité de la conscience, est à soi-même essence; mais il se propose pour but de poser cette réalité effective singulière dans l'*élément de l'être*; alors ce qui lui est immédiatement essence, c'est plutôt son Soi, comme quelque chose de non-singulier; ou ce qui lui est but, c'est son Soi, en tant que loi, c'est-à-dire précisément en tant qu'une universalité qu'il peut être pour sa conscience même. — Moyennant son opération, ce concept sien devient son propre objet; le cœur fait donc l'expérience de son soi, comme de ce qui n'est pas effectivement réel, et expérimente la non-réalité effective comme étant sa propre réalité effective. Ce n'est donc pas une individualité étrangère et contingente, mais, sous tous les rapports, c'est précisément ce cœur qui en soi-même est le perverti et le pervertissant[55].

Cependant, l'individualité immédiatement universelle étant le perverti et le pervertissant, cet ordre universel, qui est la loi de *tous les cœurs*, c'est-à-dire de la conscience pervertie, est lui-même en soi et au même degré ce qui est perverti, comme le déclarait la folie furieuse. — D'une part dans la résistance que la loi d'un cœur particulier éprouve de la part des autres êtres singuliers, cet ordre universel se démontre être *la loi* de tous les cœurs. Les lois subsistantes sont protégées contre la loi d'un seul individu, parce qu'elles ne sont pas une nécessité vide et morte, privée de conscience, mais parce qu'elles sont une universalité spirituelle et une substance dans laquelle ceux en qui cette substance a sa réalité effective vivent comme individus et sont conscients d'eux-mêmes; ainsi même s'ils se lamentent et se plaignent de cet ordre universel, comme étant en conflit avec leur loi intérieure, même s'ils maintiennent les aspirations de leur cœur en face de cet ordre, en fait, ils sont avec leurs cœurs attachés à cet ordre comme à leur essence, et si cet ordre leur est ravi, ou si eux-mêmes s'en excluent, ils perdent tout. Puisque c'est en cela que consistent justement la réalité effective et la puissance de l'ordre public, cet ordre se manifeste comme l'essence égale à soi-même, universellement vivifiée, tandis que

55. Au point de départ, ce qui est effectivement réel, c'est la loi du cœur, et ce qui est sans vraie réalité, c'est l'ordre du monde; au point d'arrivée, c'est plutôt l'inverse qui se manifeste (note de E. de Negri, p. 339).

l'individualité se manifeste comme la forme de cet ordre. — Mais, d'autre part, cet ordre est également le domaine de la perversion[56].

En effet, du fait qu'il est la loi de tous les cœurs, que tous les individus sont immédiatement cet universel, cet ordre est une réalité effective, qui est seulement la réalité effective de l'individualité *étant pour soi* ou du cœur. La conscience, qui propose la loi de son propre cœur, éprouve donc une résistance de la part des autres, parce que cette loi contredit les lois *également singulières* de leurs cœurs à eux ; et ceux-ci, dans leur résistance, ne font à leur tour rien d'autre si ce n'est de proposer leur loi propre et de lui donner validité. L'*Universel*, qui est ici présent, est donc seulement une résistance universelle et un conflit de tous contre tous, chacun cherche à y faire valoir sa propre singularité sans pourtant y parvenir, parce que cette singularité éprouve la même résistance et est dissoute à son tour par les autres singularités. Ce qui paraît *ordre* public est donc cette hostilité générale dans laquelle chacun tire à soi ce qu'il peut, exerce la justice sur la singularité d'autrui, et consolide sa singularité propre qui à son tour disparaît par l'opération des autres. Cet ordre est le *cours du monde*, l'apparence d'une marche régulière et constante, mais qui est seulement une *universalité visée*, et dont le contenu est plutôt le jeu vide d'essence de la consolidation et de la dissolution mutuelle des singularités.

Considérons le contraste de ces côtés de l'ordre universel; la dernière universalité a pour contenu l'individualité inquiète pour laquelle l'avis, ou la singularité, est loi, pour laquelle l'effectivement réel est ce qui est sans réalité effective, et la non-réalité effective, ce qui est effectivement réel. Mais c'est là en même temps le *côté de la réalité effective* de l'ordre, parce que l'*être-pour-soi* de l'individualité appartient à ce côté. — L'autre côté est l'*Universel*, comme essence *calme et stable*, mais justement pour cela, il est seulement comme un *intérieur*, dont on ne peut pas dire qu'il n'est rien, mais qui toutefois n'est aucunement réalité effective : il peut devenir à son tour effective-

56. L'ordre institué, vivifié par l'individualité, va donc se présenter sous deux formes, comme l'*Universel* ou le bien, et comme un cours du monde perverti par l'*individualité, le mal*. La conscience de soi singulière prend alors conscience que, pour réaliser l'universel, elle doit se sacrifier elle-même; cette nouvelle figure sera la *vertu* ou le Don Quichottisme.

ment réel seulement moyennant la suppression de l'individualité qui s'est arrogée la part de la réalité effective. Cette figure de la conscience — devenir certain de soi dans la loi, dans le vrai et le bien *en-soi*, non comme singularité, mais seulement comme *essence*, savoir d'autre part l'individualité comme ce qui est perverti et ce qui pervertit, et devoir en conséquence sacrifier la singularité de la conscience — cette figure est *la vertu.*

c) La vertu et le cours du monde

I. (Le lien de la conscience de soi à l'universel.) Dans la première figure de la raison active, la conscience de soi se savait pure individualité, et en face d'elle se tenait l'universalité vide[57]. Dans la seconde figure, les deux parties de l'antithèse avaient en elles, chacune, les deux moments : loi et individualité; mais l'une des parties, le cœur, était leur unité immédiate, tandis que l'autre était leur opposition[58]. Ici, dans la relation de la vertu et du cours du monde, les deux membres sont, chacun à la fois l'unité et l'opposition de ces moments, ou sont un mouvement de la loi et de l'individualité, l'une relativement à l'autre, mais un mouvement en sens opposé. Pour la conscience de la vertu, la *loi* est *l'essentiel* et l'individualité est ce qui doit être supprimé, et supprimé aussi bien dans la conscience de l'individualité vertueuse que dans le cours du monde. Dans cette conscience, l'individualité propre doit se discipliner sous le contrôle de l'universel, du vrai et du bien en soi; il reste pourtant en cela un résidu de conscience personnelle; la discipline vraie est seulement le sacrifice de la personnalité intégrale, comme assurance et preuve que la conscience de soi n'est plus liée et fixée à des singularités[59]. Dans ce sacrifice singulier, l'individualité est en même temps extirpée du *cours du monde*, car l'individualité est aussi un moment simple, commun aux deux termes. — Dans le cours du monde l'individualité se comporte d'une façon inverse de la façon dont elle se comporte quand elle est posée dans la conscience vertueuse, c'est-à-dire qu'elle se fait essence et s'assujettit le bien

57. Le plaisir et la nécessité.
58. La loi du cœur, etc.
59. Dans la discipline de la conscience individuelle, il reste encore un résidu de conscience personnelle, car le *bien* est encore *son* bien.

et le vrai *en soi.* — En outre, pour la vertu, le cours du monde n'est pas seulement cet universel *perverti par le fait de l'individualité;* mais l'*ordre* absolu est également un moment commun aux deux termes; dans le cours du monde, toutefois, cet ordre absolu n'est pas présent pour la conscience comme *réalité effective dans l'élément de l'être*, il en est seulement l'*essence intérieure.* Cet ordre absolu n'a donc pas proprement à être produit par la vertu, car la production, en tant qu'*opération,* est conscience de l'individualité, et cette individualité doit plutôt être supprimée; mais par cette suppression on fait seulement place pour ainsi dire à l'en-soi du cours du monde pour qu'il puisse entrer en soi et pour soi dans l'existence[60]:

Le *contenu* universel du cours du monde effectivement réel s'est déjà manifesté; considéré de plus près, il est encore constitué uniquement par les deux mouvements précédents de la conscience de soi. C'est de ces mouvements que la figure de la vertu est sortie; puisqu'ils sont son origine, elle les a devant soi; mais elle procède à la suppression de son origine, à sa réalisation, ou à son devenir *pour soi.* Le cours du monde est donc d'une part l'individualité singulière qui recherche son propre plaisir et sa propre jouissance, trouve en agissant ainsi son propre déclin, et par là même satisfait l'universel. Mais cette satisfaction même, autant que les autres moments de cette relation, sont une figure pervertie et un mouvement perverti de l'universel. La réalité effective est seulement la singularité du plaisir et de la jouissance, tandis que l'universel est opposé à cette singularité : une nécessité qui est seulement la figure vide de ce même universel, une réaction seulement négative et une opération privée de contenu. — D'autre part, le second moment du cours du monde est l'individualité qui en soi et pour soi veut être loi, et dans cette prétention trouble l'ordre constitué; la loi universelle réussit bien à se maintenir contre cette présomption personnelle, et n'émerge plus comme quelque chose d'opposé à la conscience et de vide, n'émerge plus comme une nécessité morte, mais comme *nécessité dans la conscience même.* Mais quand elle existe

60. Tous les termes du problème sont maintenant donnés. Dans le cours du monde, l'individualité domine l'universel, ou le bien; dans la conscience vertueuse l'Universel domine l'individualité. Les deux moments, vertu et cours du monde, ont en commun l'Universel et l'individualité, mais ils se comportent dans l'un et l'autre d'une façon inverse.

comme réalité effective absolument contradictoire dans un état *conscient*, elle est la folie, et quand elle est comme réalité effective *objective*, elle est l'être-perverti en général. L'universel se présente donc sans aucun doute dans les deux cas comme la puissance de leur mouvement; mais l'*existence* de cette puissance est seulement la perversion universelle[61].

II. (Le cours du monde comme la réalité effective de l'universel dans l'individualité.) C'est de la vertu maintenant que l'universel doit recevoir son authentique réalité effective, et il doit la recevoir grâce à la suppression de l'individualité, du principe de la perversion; le but de la vertu est donc de pervertir encore une fois le cours perverti du monde[62], et de produire ainsi au jour son essence vraie. Tout d'abord cette essence vraie dans le cours du monde est seulement son *en-soi*, elle n'est pas encore réalité effective; c'est pourquoi la vertu peut seulement y *croire*[63]. Elle veut élever cette foi à la présence visible, mais sans jouir des fruits de son propre labeur et de son propre sacrifice. En effet, en tant que la vertu est *individualité*, elle est l'*opération* de la lutte engagée par elle avec le cours du monde; son but et son essence vraie sont cependant la conquête de la réalité effective de ce cours du monde; l'existence du bien ainsi effectuée entraîne alors la cessation de l'*opération* de la vertu ou de la *conscience* de l'individualité. — Comment cette lutte est-elle soutenue? quelle expérience y fait la vertu? grâce au sacrifice soutenu par elle, le cours du monde succombe-t-il tandis qu'elle-même triomphe? — tout cela ne peut se décider que d'après la nature des *armes* vivantes que les adversaires manient. Les armes en effet ne sont pas autre chose que l'*essence* des combattants mêmes, essence qui surgit seulement pour eux deux réciproquement; or leurs armes se sont déjà révélées d'après ce qui est en soi présent dans cette lutte.

Pour la conscience vertueuse, l'*universel* est authentiquement dans la *foi*, ou *en soi;* il n'est pas encore une universalité effectivement réelle, mais une universalité *abstraite;* dans cette cons-

61. Ainsi, dans ces deux moments, l'Universel, bien qu'étant la puissance du mouvement, ne se manifeste pas comme la réalité effective *positive* en soi et pour soi.

62. Nous utilisons ici le mot pervertir (dans son sens étymologique), pour traduire « verkehren ».

63. Pour la critique de la *foi*, cf. en particulier Hegel, W., I, p. 23.

cience même il est comme *but*, et dans le cours du monde il est comme *Intérieur*. Pour le cours du monde c'est justement dans cette détermination[64] que l'universel se présente aussi dans la vertu, car la vertu *veut* d'abord expliciter le bien et ne le donne pas encore comme réalité effective. Cette déterminabilité peut encore être considérée de telle sorte que le bien, quand il émerge dans la lutte contre le cours du monde, se présente alors comme étant *pour un autre*, comme quelque chose qui n'est pas *en soi et pour soi-même*, car autrement il ne voudrait pas se procurer sa vérité moyennant la contrainte de son propre contraire. En disant que le bien est d'abord seulement *pour un autre*, on veut dire la même chose que ce qui était précédemment indiqué du bien dans la considération opposée; on veut dire en effet qu'il est d'abord une *abstraction*, qui a seulement une réalité dans la relation, et non pas en soi et pour soi.

Le bien ou l'universel, tel qu'il surgit donc ici, est ce à quoi on donne le nom de *dons*, *capacités*, *forces*[65]. C'est un mode d'être de la spiritualité, dans lequel cette spiritualité est présentée comme un universel, qui, pour être vivifié et se mouvoir, a besoin du principe de l'individualité et a dans ce principe sa propre *réalité effective*. En tant qu'un tel principe est dans la conscience de la vertu, cet universel est *bien utilisé* par lui, mais en tant qu'il est dans le cours du monde, l'universel est mésusé par ce principe; — c'est un instrument passif qui, gouverné par la main de l'individualité libre, est tout à fait indifférent à l'usage qu'elle en fait, et peut-être aussi mésusé pour la production d'une réalité effective qui est sa destruction; une matière sans vie privée d'indépendance propre, formable et ployable de toutes façons, et même pour sa propre corruption[66].

Puisque cet universel est également à la disposition de la conscience de la vertu et du cours du monde, on peut se demander si ainsi équipée la vertu vraincra le vice. Les armes sont les mêmes; ce sont ces capacités et ces forces. Il est vrai que la vertu a soigneusement mis en réserve un piège : sa propre foi en l'unité originaire de son but et de l'essence du cours du monde;

64. Dans la détermination d'un *Intérieur*, car le cours du monde voit dans la vertu des dispositions qui ne sont pas encore actualisées.

65. *Cf.* dans *La conscience malheureuse*, où ces « dons, capacités, etc. » sont l'Universel en tant que concédé à l'homme.

66. Ces dons et capacités sont donc la *matière passive* utilisée à la fois par le cours du monde et par la vertu; ils constituent les armes communes des adversaires.

au cours même de la lutte, cette unité doit prendre l'ennemi à revers et doit conduire *en soi* ce but à l'accomplissement, de sorte cependant, qu'en fait, pour le chevalier de la vertu[67], sa propre *opération* et sa propre lutte sont proprement une feinte qu'*il ne peut* prendre lui-même au sérieux, — puisqu'il met la source de sa vigueur dans ce fait que le bien est *en soi et pour soi-même*, c'est-à-dire s'accomplit de lui-même, — une feinte qu'il ne *doit* pas même laisser devenir une chose sérieuse[68]. En effet, ce qu'il tourne contre l'ennemi et trouve tourné contre soi-même, ce qu'en lui-même comme en son ennemi il expose à la détérioration, ou ce qu'il expose à être endommagé, ce ne doit pas être le bien même ; c'est en effet pour la préservation et l'accomplissement du bien qu'il lutte; mais ce qui est mis en péril dans cette lutte ce sont seulement les dons et les capacités indifférents. Or ceux-ci ne sont en fait pas autre chose que cet universel lui-même, privé d'individualité, qui doit justement être sauvé et actualisé au moyen de cette lutte. — Mais en même temps cet universel est *déjà* immédiatement *actualisé* par le concept même de la lutte ; il est l'*en-soi*, l'*universel*, et son actualisation signifie seulement qu'il est en même temps *pour un autre*. Les deux côtés considérés plus haut, selon chacun desquels l'universel devenait une abstraction, ne sont plus maintenant séparés, mais dans la lutte et moyennant la lutte, le bien est posé en même temps dans les deux modes. — Mais la conscience vertueuse entre en lutte contre le cours du monde comme contre quelque chose d'opposé au bien; or, ce que dans cette lutte le cours du monde offre à la conscience, c'est l'universel non seulement comme universel abstrait, mais comme l'universel vivifié par l'individualité, et étant pour un autre ou *le bien effectivement réel*[69]. Partout donc où la vertu entre en contact avec le cours du monde, elle touche toujours des positions qui sont l'existence du bien même, du bien qui, comme *en-soi* du cours du monde, est indissolublement entremêlé avec toutes les mani-

67. « Ritter der Tugend », allusion à Don Quichotte; on sait le goût des romantiques pour l'œuvre de Cervantès. — La critique de la *Vertu* est ici une critique de la conception kantienne, comme on la trouve dans les travaux de jeunesse.

68. Transition dialectique; cette arme qui doit prendre l'ennemi à revers se retourne contre son possesseur.

69. L'Universel en effet ne peut passer dans la réalité effective que par le *moyen de l'individualité*.

festations du cours du monde, et a son être-là dans la réalité effective de celui-ci. Le cours du monde est donc pour la vertu invulnérable. C'est proprement de telles existences, proprement donc de tels comportements inviolables du bien que sont tous les moments que la vertu devrait en elle mettre en danger et sacrifier. Par conséquent la lutte peut seulement être une fluctuation entre conserver et sacrifier, ou plutôt il ne peut y avoir de place ni pour sacrifier ce qui est propre, ni pour blesser ce qui est étranger. La vertu ne ressemble pas seulement à ce combattant dont la seule affaire dans la lutte est de garder son épée immaculée, mais elle a aussi entrepris la lutte pour préserver les armes; et non seulement elle ne peut pas faire usage de ses armes propres, mais elle doit encore maintenir intactes celles de son ennemi et les protéger contre sa propre attaque, car toutes sont de nobles parties du bien pour lequel elle s'est mise en campagne [70].

Inversement, à cet ennemi, ce n'est pas l'*en-soi*, mais l'*individualité* qui est essence; sa force est alors le principe négatif pour lequel il n'y a rien de subsistant, rien d'absolument sacré, ce qui peut risquer et supporter la perte de toute chose, quelle qu'elle soit. Sa victoire est donc certaine, autant par sa nature que par la contradiction dans laquelle son adversaire s'empêtre. Ce qui, à la vertu est *en soi*, n'est au cours du monde que *pour lui*; il est libre à l'égard de tout moment qui pour la vertu est solide et auquel elle est liée. Le cours du monde a un tel moment en sa puissance; ce moment vaut en effet pour lui comme un moment tel qu'il peut aussi bien le supprimer que le laisser subsister; il a donc aussi en sa puissance le chevalier vertueux attaché à ce moment. Mais celui-ci ne peut pas s'en dégager, comme il le ferait d'un manteau qui ceint la personne de l'extérieur, il ne peut pas, en le laissant derrière lui, s'en rendre libre, car ce moment est pour lui l'essence dont il ne peut se défaire [71].

En ce qui concerne enfin l'embuscade dans laquelle l'en-soi qui est le bien devrait par ruse prendre à revers le cours du monde, une telle espérance est en soi néant. Le cours du monde

70. La vertu ne peut donc pas engager une lutte véritable contre le cours du monde, car ce serait là lutter contre elle-même. Tout ce qui existe dans le cours du monde est de quelque façon relié au bien.

71. Le cours du monde remporte la victoire, parce que son principe est le principe même de la réalité effective, l'individualité.

est la conscience éveillée certaine de soi-même, qui ne se laisse pas prendre à revers et fait front de tous les côtés ; en effet le cours du monde est de telle nature que tout est *pour lui*, que tout se tient *devant lui*. Si l'*en soi* qui est le bien est *pour* son ennemi, alors il est dans la lutte que nous venons de considérer, mais en tant qu'il n'est pas *pour* lui, mais *en soi*, il est l'instrument passif des dons et des capacités, la matière privée de réalité effective ; représenté comme être-là, il serait une conscience dormante qui resterait en arrière on ne sait pas où[72].

III. (L'individualité comme la réalité de l'universel.) La vertu est donc vaincue par le cours du monde, parce que son but n'est en fait que l'*essence* abstraite privée de réalité effective et parce que, en considération de la réalité effective, son opération repose sur des *différences* qui sont seulement dans les mots. La vertu prétendait conduire le bien à la *réalité* effective moyennant le *sacrifice de l'individualité*, mais le *côté de la réalité effective* n'est à son tour que le côté de l'*individualité*[73]. Le bien devait être ce qui est *en soi* et ce qui est posé en opposition à ce qui *est*, mais l'*en-soi*, pris selon sa réalité et sa vérité, est plutôt l'*être même*. L'en-soi est d'abord l'*abstraction de l'essence* en face de la réalité effective; mais l'abstraction est justement ce qui n'est pas authentiquement, ce qui seulement *est pour la conscience*, ce qui signifie par conséquent que lui-même est ce qui est dit effectivement réel, car l'effectivement réel est ce qui, essentiellement, est *pour un autre*, ou est l'être. Mais la conscience de la vertu repose sur cette différence de l'*en-soi* et de l'*être*, différence qui n'a aucune vérité. — Le cours du monde devait être la perversion du bien parce qu'il avait l'*individualité* pour son principe, mais cette individualité est le principe de la réalité effective; en effet elle est proprement la conscience moyennant laquelle ce qui est *en soi* est aussi bien *pour un autre*; le cours du monde pervertit et inverse l'immuable, mais il l'inverse en fait du *néant de l'abstraction dans l'être de la réalité*.

Le cours du monde remporte donc la victoire sur ce qui, en opposition à lui, constitue la vertu; il remporte la victoire sur

72. Hegel a toujours considéré la *Vertu* comme une formation pré-éthique, subjective. Cf. *System der Sittlichkeit*, W., VII, pp. 464-465. La vertu, qui chez le Christ est « une modification de l'amour » (Nohl, p. 293), est cependant caractéristique d'une *religion privée*, et non de la religion d'un peuple.
73. Expression qui résume toute la dialectique précédente.

elle qui a pour essence l'abstraction privée d'essence[74]. Toutefois, il ne triomphe pas de quelque chose de réel, mais bien de la fiction de différences qui ne sont pas des différences, il triomphe de discours pompeux concernant le bien suprême de l'humanité et l'oppression de celle-ci, concernant le sacrifice pour le bien, et le mauvais usage des dons; — de telles essences idéales, de tels buts idéaux s'écroulent comme des phrases vides qui exaltent le cœur et laissent la raison vide, qui édifient sans rien construire; ce sont là des déclamations qui dans leur déterminabilité expriment seulement ce contenu : l'individu qui prétend agir pour des fins si nobles et a sur les lèvres de telles phrases excellentes, vaut en face de lui-même pour un être excellent; — il se gonfle, et gonfle sa tête et celle des autres, mais c'est une boursouflure vide. La vertu antique avait une signification précise et sûre, car elle avait son *contenu solide* dans la *substance du peuple*, et elle se proposait comme but un *bien effectivement réel, un bien déjà existant*, elle ne se révoltait donc pas contre la réalité effective entendue comme *perversion universelle*, et *contre un cours du monde*[75]. Mais la vertu que nous considérons est en dehors de la substance, elle est privée d'essence, elle est une vertu seulement de la représentation et de mots, privée de ce contenu. — Le vide de tels discours aux prises avec le cours du monde se découvrirait lui-même sur-le-champ si seulement on devait dire ce que ces discours signifient; c'est pourquoi *ces significations sont présupposées comme bien connues*. L'exigence d'exprimer ce qui est bien connu, ou bien serait satisfaite par un nouveau déluge de phrases, ou bien se verrait opposer un appel au cœur qui dit *intérieurement* ce que ces phrases signifient ; c'est-à-dire que l'impossibilité de le dire en fait serait confessée. — La nullité de ce bavardage devient certaine aussi pour la culture de notre temps, quoique d'une façon inconsciente, car de toute la masse de ces phrases, et de la manière de

74. La dialectique précédente a montré en effet que l'*en-soi* est séparé arbitrairement de l'*être*; étant en soi, il est pour un autre, et étant pour un autre, il est ce qui est effectivement réalisé. La vertu avait donc pour but une pure abstraction.

75. Il y a donc une vertu concrète, la vertu antique, qu'il faut distinguer de cette conception moderne de la vertu. La vertu antique était vie dans et par le peuple, mais cette vertu moderne est une *révolte abstraite* contre l'ordre éthique concret, elle est détachée de la substance. Hegel reprend ici toute sa critique du « Sollen » et des « réformateurs » romantiques.

s'étaler par là, tout intérêt a disparu; et cela trouve son expression dans le fait qu'elles procurent seulement de l'ennui.

Voici donc le résultat sortant d'une telle opposition : la conscience se débarrasse comme d'un manteau vide de la représentation d'un *bien en soi*, qui n'aurait encore aucune réalité effective. Au cours de sa lutte la conscience a fait l'expérience que le cours du monde n'est pas si mauvais qu'il en avait l'air; sa réalité effective est en effet la réalité effective de l'universel. Avec cette expérience tombe le moyen de produire le bien par le *sacrifice* de l'individualité, car l'individualité est précisément l'*actualisation* de ce qui est en soi; et la perversion cesse d'être envisagée comme une perversion du bien, car elle est plutôt la conversion du bien, entendu seulement comme but, en réalité effective : le mouvement de l'individualité est la réalité de l'universel [76].

Mais en fait, par cela même, est aussi vaincu et a disparu ce qui, *comme cours du monde*, se tenait en face de la conscience de ce qui est en soi. L'*être-pour-soi* de l'individualité y était opposé à l'essence ou à l'universel et se manifestait comme une réalité effective séparée de l'*être-en-soi*. Mais, puisqu'il est devenu manifeste que la réalité effective se trouve dans une unité sans séparation avec l'universel, l'*être-pour-soi* du cours du monde se démontre n'être plus, de même que de son côté l'*en-soi* de la vertu n'est plus qu'une façon de voir. L'individualité du cours du monde peut bien s'imaginer agir seulement *pour soi*, ou *égoïstement*, mais elle est meilleure qu'elle ne le croit, son opération est en même temps une opération *étant en soi*, une opération *universelle*. Quand elle agit égoïstement, simplement elle ne sait pas ce qu'elle fait; et quand elle assure que tous les hommes agissent égoïstement, elle affirme alors seulement que tous les hommes n'ont aucune conscience de ce qu'est l'opération. — Quand elle agit *pour soi*, cela équivaut à conduire à la réalité effective ce qui n'était d'abord qu'*en soi*. Le but de l'*être-pour-soi*, donc, qui se croit opposé à l'*en-soi*, — sa finasserie vide autant que ses explications subtiles, qui savent indi-

76. Cette découverte annonce la dialectique suivante : l'individualité n'opposera plus son *but* à la réalité effective, mais elle concevra l'identité de son but et de la réalité effective dans l'*opération* pour l'opération.

quer partout le rôle de l'intérêt égoïste, ont également disparu au même titre que le but de l'*en-soi*, et son bavardage [77].

L'opération et l'entreprise de l'individualité sont donc but en soi-même. L'usage des forces, le *jeu de leurs extériorisations* sont ce qui leur confère la vie, à elles qui seraient autrement l'en-soi mort; l'en-soi n'est pas un universel non mis en œuvre, privé d'existence et abstrait, mais il est lui-même immédiatement la présence et la réalité effective du processus de l'individualité [78].

77. Nouveau résultat de ce chapitre, l'individualité du cours du monde qui croit n'agir que pour soi (cf. les analyses subtiles de certains moralistes qui réduisent tout à l'intérêt personnel) actualise en fait l'Universel.

78. Unité de l'en-soi (les dons et les capacités) et du pour soi (l'individualité).

C. — L'INDIVIDUALITE QUI SE SAIT ELLE-MEME REELLE EN SOI ET POUR SOI-MEME

La conscience de soi a maintenant saisi le concept de soi qui d'abord était seulement celui que nous avions d'elle, c'est-à-dire qu'elle a saisi le concept selon lequel elle est dans la certitude de soi-même toute réalité; son but et son essence sont alors désormais la compénétration, ayant son mouvement spontané, de l'Universel — les dons et les capacités — et de l'individualité[1]. — Les moments singuliers de cette plénitude et de cette compénétration, *avant l'unité* dans laquelle ils ont conflué, sont les buts considérés jusqu'ici. Ils ont disparu comme des abstractions et des chimères qui appartiennent à ces premières figures caduques de la conscience de soi spirituelle et qui ont leur vérité seulement dans l'être visé du cœur, dans la présomption et dans les discours, non dans la raison; cette raison, certaine en soi et pour soi de sa réalité, ne cherche plus désormais à se produire seulement *comme but en opposition* à la réalité effective étant immédiatement, mais elle a pour objet de sa conscience la catégorie comme telle[2]. — Est donc supprimée la détermination de la conscience de soi *étant pour soi* ou *négative*, détermination dans laquelle la raison surgissait; une telle conscience de soi trouvait devant elle une *réalité effective* qui devait être le négatif d'elle-même; et c'est seulement par le mouvement de supprimer cette réalité effective qu'elle avait à actualiser *son but*. Mais puisque *but* et *être-en-soi* se sont révélés comme ce que sont l'*être-pour-un-autre* et la *réalité effective trouvée*, la vérité ne se sépare plus de la certitude; peu importe d'ailleurs que le but posé soit pris pour la certitude de soi-même et l'actualisation de ce but pour la vérité, ou inversement que le but soit pris

1. L'Individualité est maintenant une *totalité concrète*, une compénétration « durchdringung » des dons et des capacités (l'en-soi) et du principe de l'opération (l'individualité elle-même).
2. La catégorie, c'est-à-dire l'unité de la conscience de soi et de l'être.

pour la vérité et la réalité effective pour la certitude; mais l'essence et le but en soi et pour soi-même sont la certitude de la réalité immédiate même, la compénétration de l'*être-en-soi* et de l'*être-pour-soi*, de l'universel et de l'individualité; l'opération est en elle-même sa propre vérité et sa réalité effective, et la présentation ou l'*expression* de l'individualité est à cette opération but en soi et pour soi-même [3].

Avec ce concept, la conscience de soi est donc retournée en soi-même, à partir des déterminations opposées que la catégorie avait pour la conscience de soi, et que sa relation à la catégorie comportait quand elle était conscience de soi observante, et quand elle était ensuite conscience de soi active [4]. La conscience de soi a pour objet propre la pure catégorie même, ou elle est la catégorie devenue consciente d'elle-même. Le compte de la conscience de soi avec ses figures précédentes est donc réglé; elles gisent derrière elle enfoncées dans l'oubli; elles ne comparaissent pas devant elle comme son monde trouvé, mais elles se développent seulement à l'intérieur de la conscience de soi comme moments transparents. Toutefois dans sa conscience, ils se mettent encore l'un en dehors de l'autre, comme un *mouvement* de moments distincts, qui ne s'est pas encore recueilli dans son unité substantielle. Mais, dans *tous les moments*, la conscience de soi maintient solidement l'unité simple de l'être et du soi, unité qui est leur *genre*.

La conscience s'est par là dépouillée de toute opposition et de tout conditionnement de son opération; c'est dans toute sa fraîcheur qu'*elle sort de soi-même*, ne se dirigeant pas vers *un Autre*, mais *vers soi-même*. Puisque l'individualité est en elle-même la réalité effective, la *matière* de l'agir et le *but* de l'opération résident dans l'opération même. En conséquence, l'opération présente l'aspect du mouvement d'un cercle qui librement et dans le vide, se meut soi-même en soi-même, qui, sans rencontrer d'obstacle, tantôt s'agrandit et tantôt se restreint, et qui, parfaitement satisfait, joue seulement en soi-même et avec soi-même. L'élément dans lequel l'individualité présente sa propre figure a la signification d'un pur réceptable de cette fi-

3. Ce qui est supprimé, c'est l'opposition d'un but irréalisé et d'une réalité effective trouvée. L'*opération* unifie en elle tous ces opposés.

4. Le moment actuel est donc une synthèse de la raison observante, et de la raison active, de l'en-soi, et du pour-soi; l'individualité est la *catégorie* ayant conscience de soi.

gure; il est le jour en général au sein duquel la conscience veut se manifester. L'opération n'altère rien et ne va contre rien ; elle est la pure forme de la traduction du *non-être-vu* dans *l'être-vu*[5], et le contenu, qui est ainsi mis en lumière et se présente, n'est rien d'autre que ce que cette opération est déjà en soi-même. Elle est *en soi*; c'est là sa forme comme forme d'une unité *pensée*; et elle est effectivement réelle : — c'est là sa forme comme forme d'*une unité qui est*; elle-même est *contenu* seulement dans cette détermination de la simplicité, relativement à la détermination de son passage et de son mouvement[6].

a) Le règne animal de l'esprit et la tromperie, ou la Chose même[7]

Cette individualité en soi réelle est d'abord encore une *individualité singulière et déterminée*; elle se sait comme la réalité absolue, et cette réalité absolue, selon le mode dans lequel l'individualité en devient consciente, est en conséquence la *réalité universelle abstraite* qui, privée de remplissement et de contenu, est seulement la pensée vide de cette catégorie. — Il faut voir comment ce concept de l'individualité en soi-même réelle se détermine en ses moments, et comment son concept d'elle-même entre dans sa conscience.

I. (Le concept de l'individualité comme individualité réelle.) Le concept de cette individualité, quand, en tant que telle, elle est pour soi-même toute réalité, est en premier lieu *résultat*; l'individualité n'a pas encore présenté son propre mouvement et sa propre réalité, et est posée ici *immédiatement* comme *simple être-en-soi*. Mais la négativité, qui est cela même

5. « Aus dem Nichtgeschenwerden in das Geschehenwerden ».

6. L'opération — unité dialectique du sujet et de l'objet — se suffit à soi-même. On peut distinguer en elle un contenu et une forme; mais ce sont là seulement ses moments.

7. Les animaux intellectuels. « Das geistige Tierreich und der Betrug, oder die Sache selbst. » Après les héros du romantisme, « Hegel considère ici les *spécialistes*, professeurs, artistes, qui donnent à leur tâche une valeur absolue » (Bréhier : *Histoire de la Philosophie*, II, III, p. 743). Dans leur signification la plus générale, ces individus sont les *cellules* qui constituent le tout compact de la société; mais chacune de ces cellules s'enferme en elle-même dans sa tâche propre et y voit l'absolu. En fait, la « Cause » que ces individus prétendent servir dans leur opération est une pure abstraction.

qui se manifeste comme mouvement, *dans le simple en-soi* est comme *déterminabilité*; et l'être, ou le simple en-soi, devient une sphère déterminée de l'être. L'individualité surgit donc comme nature originaire déterminée — comme *nature originaire*, parce qu'elle *est en soi*, comme nature originairement *déterminée*, parce que le négatif est au sein de l'*en-soi*, et que celui-ci est en conséquence une qualité. Une telle limitation de l'être *ne peut toutefois pas limiter* l'opération de la conscience, car cette conscience est ici un acte parfait de *se rapporter soi-même à soi-même*; le rapport à un Autre, qui constituerait la limitation de cette même conscience, est ici supprimé[8]. La déterminabilité originaire de la nature est donc seulement principe simple, — est un élément transparent universel au sein duquel l'individualité reste libre et égale à soi-même aussi bien qu'elle y déploie sans entraves ses différences, et y est pure relation réciproque avec soi dans son actualisation. De même la vie animale indéterminée emprunte son souffle de vie à l'élément de l'eau, de l'air ou de la terre, et à l'intérieur de cette dernière, à des principes plus déterminés; elle immerge dans ces principes tous ses moments; cependant en dépit de cette limitation de l'élément, elle les maintient en son pouvoir, se maintient soi-même dans son Un, en restant, en tant qu'elle est cette organisation particulière, la même vie animale universelle.

Cette *nature* déterminée et originaire de la conscience, qui dans cette nature est libre et qui demeure entièrement en elle, se manifeste comme le propre *contenu* immédiat et unique de ce qui est but à l'individu. Ce contenu est à vrai dire contenu *déterminé*, mais, en général, il est contenu seulement en tant que nous considérons isolément l'*être-en-soi*; en vérité cependant il est la réalité compénétrée par l'individualité : la réalité effective, telle que la conscience, comme singulière, l'a en elle-même et qui est d'abord posée comme *étant*, pas encore comme opérant. Mais pour l'opération, d'une part, cette déterminabilité ne constitue pas une limitation qu'elle aspire à dépasser, parce que cette déterminabilité, considérée comme qualité qui est, est la simple couleur de l'élément dans lequel l'opération se meut ; d'autre

8. La distinction que vient de faire Hegel est essentielle pour comprendre la dialectique qui suit. — Il y a deux *négativités*, la négativité dans l'être, qui est détermination (*omnis determinatio est negatio*), et la négativité dans l'opération même, qui est universelle.

part, cependant, la négativité est *déterminabilité* seulement dans l'être; mais l'*opération* n'est elle-même rien d'autre que la négativité; ainsi dans l'individualité opérante, la déterminabilité est résolue dans la négativité en général ou dans le summum[9] de toute déterminabilité.

Dans l'*opération* et dans la conscience de l'opération, la simple nature originaire passe dans la différence qui convient à l'opération. D'abord l'opération est présente comme objet, et proprement comme *objet* qui appartient encore à la *conscience*, c'est-à-dire comme *but*, et est ainsi opposée à une réalité effective présente. L'*autre* moment est le mouvement du but représenté comme en repos, est l'actualisation comme rapport du but à la réalité effective entièrement formelle, et est ainsi la représentation du *passage* même, ou le *moyen*. Enfin, le troisième moment est l'objet quand il n'est plus le but dont celui qui opère est immédiatement conscient comme du *sien*, mais quand il est objet en dehors de celui qui opère, et quand il est *pour lui* comme un *Autre*[10]. — Cependant, selon le concept de cette sphère, ces divers côtés doivent être établis de façon qu'en eux le contenu reste le même, et de façon qu'aucune différence ne s'introduise : ni entre l'individualité et l'être en général, ni entre le *but* et l'*individualité comme nature originaire, ou la réalité effective présente*, ni non plus entre le *moyen* et la réalité effective comme *but absolu*, ni enfin entre la *réalité effective conduite à l'effectuation* et le but, ou la nature originaire, ou le moyen.

En premier lieu donc, la nature originairement déterminée de l'individualité, son essence immédiate, n'est pas encore posée comme ce qui opère et est dite alors capacité *spéciale*, talent, caractère, etc... Cette coloration caractéristique de l'esprit est à considérer comme l'unique contenu du but même, et unique-

9. « Inbegriff ». Quand on considère l'individualité dans l'élément de l'être, on trouve en elle un *contenu* déterminé; mais quand on la considère dans le mouvement de l'opération, on trouve en elle la puissance universelle du négatif. La limitation que constitue, pour l'individualité, sa nature originairement déterminée, n'est donc pas éprouvée par elle comme une limitation; la déterminabilité et l'universalité s'unifient dans l'*opération*. Concrètement, il s'agit ici d'individus qui découvrent l'Universalité dans la conscience de leur tâche limitée et précise.

10. L'opération implique donc les distinctions du *but*, du *moyen* et de l'*œuvre*, mais la conscience de soi est d'abord certaine que ces distinctions sont seulement formelles.

ment comme la réalité. Si on se représentait la conscience comme outrepassant ce contenu et voulant acheminer un autre contenu à la réalité effective, on se la représenterait alors comme un *néant* travaillant *dans le néant*. — En outre cette essence originaire est non seulement contenu du but, mais encore elle est en soi la *réalité effective* qui se manifeste par ailleurs comme la matière *donnée* de l'opération, comme une réalité effective *trouvée*, qui doit se façonner au cours de l'opération. L'opération est donc seulement pur transfert, de la forme de l'être non encore présenté à celle de l'être présenté ; l'être-en-soi de cette réalité effective opposée à la conscience est rabaissé jusqu'à n'être plus qu'apparence vide. Quand donc cette conscience se détermine à agir, elle ne se laisse pas induire en erreur par l'apparence de la réalité effective présente; et pareillement au lieu de s'embarrasser de pensées et de buts vides, elle doit se concentrer sur le contenu originaire de son essence [11]. — Il est vrai que ce contenu originaire n'est *pour la conscience que quand elle l'a actualisé*; mais la différence d'une chose telle qu'elle soit *pour la conscience* seulement à *l'intérieur de soi* et d'une réalité effective étant en soi en dehors de la conscience est abandonnée. — Seulement pour que soit *pour la conscience* ce qu'*elle est en soi*, elle doit nécessairement agir [12]; en d'autres termes : l'agir est justement le devenir de l'esprit *comme conscience*. Ce qu'elle est en soi, elle l'apprend donc de sa propre réalité effective. Ainsi l'individu ne peut savoir *ce qu'il est*, avant de s'être porté à travers l'opération à la réalité effective [13]. — Cependant il semble alors ne pouvoir déterminer le but de son opération avant d'avoir opéré; et toutefois, il doit, étant conscience, avoir auparavant devant soi l'*action* comme *intégralement sienne*, c'est-à-dire comme but. Ainsi l'individu qui va agir semble se trouver enfermé dans un cercle dans lequel chaque moment présuppose déjà l'autre et semble donc ne pouvoir trouver aucun début ;

11. On comprend bien ici pourquoi Hegel parle d'*animaux intellectuels*. Chaque *individu* est en effet enfermé dans son opération, il trouve dans sa *nature originaire* le contenu et le but de ce qu'il a à réaliser. Or « cet être originaire et déterminé » ne convient pas vraiment à l'esprit qui est comme esprit. Cf. ce qu'en disait déjà Hegel dans le chapitre sur la Phrénologie.

12. « Handeln ».

13. L'extériorité et l'intériorité ne sont plus opposées. L'en-soi de l'individualité est constitué par les dons et les capacités, qui deviennent seulement un être pour lui dans l'actualisation; l'individu ne peut donc pas savoir ce qu'il *est* avant d'avoir agi.

c'est en effet de l'*opération faite* qu'il apprend à connaître l'essence originaire qui doit nécessairement être son but; mais pour opérer, il doit posséder *auparavant le but*. Mais c'est justement pour cela qu'il doit commencer *immédiatement* et passer directement à l'acte, quelles que soient les circonstances et sans penser davantage *au début*, au *moyen* et à *la fin*; car son essence et sa nature étant en soi sont tout en un, début, moyen et fin. Comme *début*, cette nature est présente dans les *circonstances* de l'action, et l'*intérêt* que l'individu trouve à quelque chose est la réponse déjà donnée à la question : s'il faut agir, et ce qu'il y a ici à faire. En effet ce qui semble être une réalité effective trouvée est en soi sa nature originaire qui a seulement l'apparence d'*un être*, — une apparence qui réside dans le concept de l'opération et de la scission inhérente à l'opération, mais qui se proclame comme *sa* nature originaire dans l'*intérêt* qu'elle trouve à cette réalité effective[14]. De la même façon le *comment* ou les *moyens* sont déterminés en soi et pour soi. Ainsi le *talent*[15] n'est pas autre chose que l'individualité originaire déterminée, considérée comme *moyen intérieur*, ou comme le *passage* du but à la réalité effective. Cependant le moyen *effectivement réel* et le passage réel sont l'unité du talent et de la nature de la Chose présente dans l'intérêt; le premier présente dans le moyen le côté de l'opération, le second le côté du contenu, et tous les deux sont l'individualité même comme compénétration de l'être et de l'opération. Ce qui donc est présent, ce sont 1) les circonstances trouvées, qui *en soi* sont la nature originaire de l'individu; 2) ensuite l'intérêt qui pose ces circonstances comme *ce qui est sien* ou *comme but*, enfin 3) la conjonction et le dépassement des termes de cette opposition dans le *moyen*. Cette conjonction tombe encore elle-même à l'intérieur de la conscience, et le tout qu'on vient de considérer est lui-même un côté d'une opposition. Cette apparence d'opposition qui subsiste encore vient à être supprimée par le fait du *passage* même ou par le *moyen*, — car il est l'*unité* de l'extérieur et de l'intérieur, le contraire de la déterminabilité qu'il possède comme moyen *intérieur*; le moyen supprime donc cette déterminabilité et se pose soi-même — cette unité de l'opération et de l'être — égale-

14. Le cercle est seulement *pensé*; en fait l'opération est, et elle est immédiatement.
15. « Das Talent ».

ment comme un *extérieur*, comme l'individualité même devenue effectivement réelle, c'est-à-dire comme l'individualité posée *pour elle-même* comme l'*étant*. De cette façon l'action entière n'émerge pas hors de soi-même, ni comme *circonstances*, ni *comme but*, ni comme *moyen*, ni comme *œuvre*[16].

Avec l'œuvre cependant la différence de la nature originaire paraît se faire jour; l'œuvre comme la nature orignaire qu'elle exprime est *quelque chose de déterminé;* en effet abandonnée, et délivrée du mouvement de l'opération comme *réalité effective dans l'élément de l'être*, la négativité est, comme qualité, inhérente à l'œuvre même. Mais en face de l'œuvre la conscience se détermine comme ce qui a en elle la déterminabilité, à titre de négativité *en général*, elle se détermine comme l'opérer; ainsi la conscience est l'universel à l'égard de cette déterminabilité précise de l'œuvre[17]; elle peut alors la comparer avec d'autres œuvres, et peut, partant de là, appréhender les individualités mêmes comme *diverses*, appréhender l'individu intervenant d'une façon plus puissante dans son œuvre ou comme plus forte énergie du vouloir ou comme nature plus riche, c'est-à-dire dont la déterminabilité originaire est moins limitée — tandis qu'elle peut inversement appréhender une autre nature, comme une nature plus faible et plus pauvre.

En contraste avec ces différences inessentielles de *grandeur*, le *bien* et le *mal* exprimeraient une différence absolue; mais cette différence n'a pas de place ici. Tout ce qui serait pris dans un mode ou dans l'autre est également le fait d'une opération, une présentation de soi et une expression de soi de la part d'une individualité, et par conséquent tout est bon, et l'on ne pourrait proprement pas dire quelle chose devrait être le mal. Ce qui serait nommé une œuvre mauvaise est la vie individuelle d'une nature déterminée qui s'y actualise; elle serait dégradée jusqu'à une œuvre mauvaise seulement par le fait d'une pensée se livrant à des comparaisons, pensée qui est cependant quelque chose de vide parce qu'elle outrepasse l'essence de l'œuvre qui consiste

16. C'est le moyen (*Mittel*) en tant que passage effectivement réel qui est vraiment l'unité de l'intérieur et de l'extérieur; mais lui-même se décompose à son tour : il y a le moyen intérieur ou le *talent*, et il y a l'individualité posée dans l'élément de l'être, ou l'*œuvre*.

17. Avec l'œuvre, les deux négativités se distinguent, la négativité comme *qualité* dans l'être, et la négativité comme *universelle*, ou comme le processus d'opérer.

en une auto-expression de l'individualité, et parce qu'elle cherche du reste dans l'œuvre même et exige d'elle on ne sait quoi d'autre. — La pensée se livrant à des comparaisons pourrait seulement envisager la différence exposée plus haut; mais celle-ci, comme différence de grandeur, est en soi une différence inessentielles; et l'est ici plus précisément parce que ce seraient diverses œuvres ou individualités qui seraient comparées l'une avec l'autre; mais celles-ci sont indifférentes l'une à l'égard de l'autre; chacune se rapporte seulement à soi-même[18]. La nature originaire seule est l'*en soi* ou ce qui pourrait être posé au fondement comme mesure du jugement sur l'œuvre, et réciproquement; mais les deux choses se correspondent l'une à l'autre; il n'y a rien *pour l'individualité* qui ne soit *par elle-même*, ou il n'y a pas de *réalité effective* qui ne soit sa nature et son opération, pas d'opération et d'en-soi de l'individualité qui ne soient effectivement réels; et ce sont seulement ces moments qui sont susceptibles de comparaison.

Il n'y a donc lieu ici ni de se glorifier, ni de se lamenter, ni de se repentir, car de tels sentiments proviennent d'une pensée qui se figure un autre *contenu* et un autre *en-soi* que ceux qui constituent la nature originaire de l'individu et son actualisation présente dans la réalité effective. Quelque chose qu'il fasse, quelque chose qu'il puisse rencontrer, c'est l'individu qui l'a fait, et cette chose est lui-même. L'individu peut seulement avoir la conscience de la pure traduction *de lui-même*, de la nuit de la possibilité au jour de la présence, de l'en-soi abstrait à la signifiance de l'être *effectivement réel*, et peut avoir la certitude que ce qui surgit devant lui dans cette lumière n'est pas autre chose que ce qui dormait dans cette nuit. La conscience de cette unité est bien aussi une comparaison; mais ce qui est comparé n'a que l'*apparence* de l'opposition, une apparence formelle qui pour la conscience de soi de la raison selon laquelle l'individualité est en elle-même la réalité effective, n'est rien de plus qu'apparence. L'individu, parce qu'il sait qu'il ne peut trouver dans sa propre réalité effective rien d'autre que l'unité de cette réalité effective avec lui, ou seulement la certitude de soi-même vue dans sa vé-

18. Il n'y a donc pas de bien et de mal dans cette sphère, il y a des *opérations*, qui toutes sont des expressions positives des individualités ; chacune fait ce qu'elle doit nécessairement faire, étant donné sa nature originaire.

rité, parce qu'il sait qu'il atteint toujours son but, ne peut donc qu'*éprouver en soi de la joie.*

II. (La Chose même et l'individualité.) Tel est le concept que se fait de soi la conscience qui est certaine de soi comme absolue compénétration de l'individualité et de l'être; voyons si ce concept se confirme au cours de l'expérience et si sa réalité s'accorde avec lui. L'œuvre est la réalité que la conscience se donne; c'est dans l'œuvre que l'individu est pour la conscience ce qu'il est en-soi, de telle façon que la conscience *pour laquelle* il vient à l'être dans l'œuvre n'est pas la conscience *particulière*, mais la conscience *universelle*; dans l'œuvre la conscience s'est exposée en général dans l'élément de l'universalité, dans l'espace privé de déterminabilité de l'être. La conscience se retirant de son œuvre est en fait la conscience universelle, — parce que, dans cette opposition, elle devient l'*absolue négativité* ou l'opérer — en regard de son œuvre qui est la conscience *déterminée*. La conscience s'outrepasse ainsi soi-même comme œuvre, et est elle-même l'espace privé de déterminabilité qui ne se trouve pas rempli par son œuvre [19]. Si auparavant dans le concept leur unité se maintenait, cela n'arrivait que parce que l'œuvre, comme œuvre *dans l'élément de l'être*, était supprimée. Mais l'œuvre doit *être*, et il faut voir comment dans l'*être* de l'œuvre, l'individualité maintiendra sa propre universalité, et réussira à se satisfaire. — En premier lieu, il faut considérer pour soi l'œuvre devenue. Elle a reçu en elle la nature entière de l'individualité; son *être* est en conséquence lui-même une opération en laquelle toutes les différences se compénètrent et se résolvent. L'œuvre est ainsi projetée au dehors dans une *subsistance* dans laquelle en fait la *déterminabilité* de la nature originaire se retourne contre d'autres natures déterminées, empiète sur ces natures, comme celles-ci à leur tour sur elle, et dans ce mouvement universel se perd comme moment disparaissant [20]. Si à l'*intérieur du concept de l'individualité* réelle en soi et pour soi-même, tous les

19. L'expérience que fait ici l'individualité n'est pas conforme à ce qu'elle en attendait. Entre l'*œuvre* et la conscience qui est maintenant *conscience universelle* se manifeste une opposition. Toutefois la conscience de soi essayera de sauver son concept en faisant de l' « opérer » et non de l' « œuvre » le but même.

20. L'œuvre, étant la vérité de l'individualité, est elle-même mouvement, processus; sa déterminabilité se manifeste donc comme négation d'autres œuvres, et inversement ces autres œuvres la nient.

moments — circonstances, but, moyen et l'actualisation — sont égaux entre eux, et si la nature déterminée originaire vaut seulement comme élément universel, inversement, du fait que cet élément devient être objectif, sa *déterminabilité* comme telle parvient à la lumière du jour dans l'œuvre et reçoit sa vérité dans sa résolution. D'une façon plus précise cette résolution se présente ainsi : dans cette déterminabilité l'individu, comme cet individu particulier, est devenu à soi-même effectivement réel; mais cette déterminabilité n'est pas seulement contenu de la réalité effective, elle est aussi bien forme de celle-ci; ou encore la réalité effective, comme telle en général, est précisément cette déterminabilité consistant à être opposée à la conscience de soi[21]. De ce côté, elle se montre comme la réalité effective étrangère qui, *seulement trouvée*, a disparu du concept. L'œuvre *est*, c'est-à-dire qu'elle est pour d'autres individualités, et est pour eux une réalité effective étrangère, à la place de laquelle *ils* doivent poser la leur propre, pour se donner, moyennant leur opération, la conscience *de leur unité* avec la réalité effective; en d'autres termes, *leur* intérêt à cette œuvre, posé à travers *leur* propre nature originaire, est un autre intérêt que l'intérêt spécifique et particulier de cette œuvre qui, par là-même, est transformée en quelque chose d'autre. L'œuvre est donc en général quelque chose d'éphémère qui s'éteint par le contre-jeu des autres forces et des autres intérêts, et qui présente la réalité de l'individualité plutôt comme disparaissante que comme accomplie.

Prend donc naissance devant la conscience dans son œuvre l'opposition de l'opérer et de l'être, opposition qui dans les figures précédentes de la conscience était en même temps le *début* de l'opération, tandis qu'ici elle est seulement *résultat*[22]. Cette opposition cependant était en fait posée également au fondement, quand la conscience, comme individualité réelle *en soi*, se préparait à agir, car l'action présupposait la *nature originaire déterminée* en tant que l'*en-soi*; et le pur accomplir pour accomplir avait cette nature pour *contenu*. Or le pur opérer est la forme *égale à soi-même* à laquelle par conséquent la *déterminabilité* de

21. La déterminabilité ne s'exprime pas seulement dans le contenu de la réalité effective, mais encore dans la *forme*. La réalité effective en général a maintenant la *déterminabilité* d'être opposée à la conscience de soi.

22. En effet, dans les figures précédentes, la conscience de soi commençait par *s'opposer* à la réalité effective; elle *aboutit* maintenant à cette opposition après être partie au contraire de la conviction de l'unité des deux.

la nature originaire est inégale. Ici, comme toujours, il est indifférent de donner le nom de *concept* ou de *réalité* à l'un des deux termes ou à l'autre; la nature originaire est le *pensé* ou l'*en-soi* en regard de l'opération dans le mouvement de laquelle seulement cette nature originaire trouve sa réalité; en d'autres termes, la nature originaire est l'*être*, soit de l'individualité comme telle, soit de l'individualité comme œuvre; mais l'opérer, par contre, est le *concept* originaire comme absolu passage, ou *comme le devenir*[23]. Cette *inadéquation* du concept et de la réalité qui gît dans son essence, la conscience en fait maintenant l'expérience dans son œuvre; dans l'œuvre, la conscience devient donc à soi-même comme elle est en vérité, et le concept vide qu'elle a de soi-même disparaît.

Dans cette contradiction fondamentale de l'œuvre qui est la vérité de cette individualité se sachant réelle en soi, tous les côtés de cette même individualité émergent à leur tour comme des côtés contradictoires; ou encore l'œuvre comme le contenu de l'individualité totale, transférée de l'*opérer* (qui est l'unité négative et retient prisonniers tous les moments), *dans l'être*, laisse maintenant ces moments en liberté[24]; et dans l'élément de la subsistance ils deviennent tous mutuellement indifférents. Concept et réalité se séparent donc comme but et comme ce qui est l'*essentialité originaire*. Il est contingent que le but ait une essence authentique, ou que l'*en-soi* soit justement fait but. De même passent à leur tour en dehors l'un de l'autre, concept et réalité, comme *passage* dans la réalité effective et comme *but*; ou encore il est contingent que ce soit le *moyen* exprimant le but qui soit justement choisi. Et enfin, que tous ces moments intérieurs pris ensemble aient en eux-mêmes une unité ou non, l'*opération* de l'individu est encore contingente à l'égard de la réalité effective en général; la fortune décide aussi bien pour un but mal déterminé, et pour un moyen mal choisi, que contre eux.

Si maintenant devient présente à la conscience dans son œuvre l'*opposition* du vouloir et de l'accomplir, du but et des moyens, et encore de cette intériorité dans son ensemble et de la réalité effective elle-même — ce qui, en général, reprend et ré-

23. Ce qui s'oppose donc, c'est l'*opérer* en tant que mouvement et *devenir*, et l'être en tant qu'œuvre ou individualité déterminée.

24. L'« opérer » étant le concept est ce qui fait l'unité de tous les moments et les retient ensemble, mais dans l'élément de l'être tous ces moments deviennent extérieurs et indifférents les uns aux autres.

sume *en soi la contingence de son opération* — l'*unité* et la *nécessité* de cette opération n'en sont pas moins également présentes; ce côté chevauche sur l'autre, et l'*expérience de la contingence de l'opération* est elle-même seulement une *expérience contingente*. La *nécessité* de l'opération consiste en ceci : un *but* est absolument rapporté à la *réalité effective*, et cette unité est le concept de l'opération; il y a action parce que le fait d'opérer est en soi et pour soi-même l'essence de la réalité effective. Dans l'œuvre se montre bien comme résultat la contingence que l'*être-accompli* possède à l'égard du *vouloir* et de l'*accomplir*; et cette expérience, qui semble devoir valoir comme la vérité, contredit ce concept de l'action. Considérons-nous cependant le contenu de cette expérience dans son intégralité : ce contenu est l'*œuvre qui disparaît*; ce qui se *maintient*, ce n'est pas le *fait de disparaître*, mais le fait de disparaître est aussi effectivement réel, et attaché à l'œuvre et disparaît lui-même avec celle-ci; le *négatif s'enfonce* avec le *positif dont il est la négation*[25].

Cette disparition de la disparition est contenue dans le concept même de cette individualité en soi réelle; en effet ce au sein de quoi l'œuvre disparaît, ou ce qui disparaît en elle, c'est la *réalité effective objective*; et ce qui devrait donner à ce qui fut nommé expérience sa suprématie sur le concept que l'individualité a de soi-même, c'est encore cette *réalité effective objective*; or c'est là un moment qui, dans cette conscience même, n'a plus aucune vérité pour soi ; la vérité consiste seulement en l'unité de la conscience avec le fait d'opérer, et l'*œuvre vraie* est seulement cette unité de l'*opérer et de l'être, du vouloir et de l'accomplir*. A la conscience donc, en vertu de la certitude qui se trouve au fondement de son acte, la réalité effective *opposée* à cette certitude est elle-même d'une nature telle qu'elle n'est que pour *la conscience*; à la conscience comme conscience de soi retournée en soi-même, pour laquelle toute opposition a disparu, l'opposition ne peut plus se présenter sous cette forme de l'*être-pour-soi* de la conscience en face de la *réalité effective*; mais l'opposition et la négativité qui se font jour dans l'œuvre ne frappent pas seulement le contenu de l'œuvre *ou* encore le contenu de la conscience, mais frappent encore la réalité effective elle-même, en tant

25. **Passage à une nouvelle dialectique. La disparition de l'œuvre, c'est-à-dire sa désintégration dans l'élément de l'être, disparaît avec l'œuvre. La conscience de soi s'élève alors à la négation de la négation et pose l'essentialité de l'opération pour l'opération en face de l'œuvre éphémère.**

que telle; elles frappent donc aussi l'opposition présente par cette réalité effective et seulement en elle, non moins que la disparition de l'œuvre. De cette façon la conscience, hors de son œuvre éphémère, se réfléchit en soi-même et affirme son concept et sa certitude comme *ce qui est* et *ce qui permane*, en contraste avec l'expérience de la *contingence* de l'opération; elle fait effectivement l'expérience de son concept dans lequel la réalité effective est seulement un moment, seulement *quelque chose pour elle* et non pas l'en-soi et le pour-soi; la conscience fait donc l'expérience de la réalité effective comme moment dont l'essence est de disparaître, elle trouve que cette réalité effective vaut ainsi seulement comme *être* en général, dont l'universalité est une seule et même chose avec l'opération. C'est cette unité qui est l'œuvre vraie; l'œuvre vraie est la *Chose même* (ou la cause[26]) qui s'affirme absolument et est expérimentée comme ce qui est permanent, indépendamment de cette Chose qui est la *contingence* de l'opération individuelle en tant que telle, la contingence des circonstances, des moyens et de la réalité effective.

La *Chose même* est opposée à ces divers moments seulement en tant qu'ils doivent valoir dans leur état d'isolement, mais elle est essentiellement leur unité, en tant que compénétration de la réalité effective et de l'individualité. Comme la Chose même est une opération, et, en tant qu'opération, *pure opération* en général, ainsi elle *est aussi bien opération de cet individu* particulier, et elle est cette opération comme lui appartenant encore en opposition à la réalité effective, c'est-à-dire qu'elle est comme *but*; de même la Chose même est le passage de cette déterminabilité dans la déterminabilité opposée, et elle est enfin une *réalité effective* qui est présente *pour la conscience*. La *Chose même* exprime alors l'essentialité *spirituelle*, dans laquelle tous ces moments sont supprimés comme ayant une valeur pour soi, dans laquelle ils valent donc seulement comme universels, et dans laquelle la conscience a la certitude de soi-même sous la forme d'une essence objective, *une Chose*, objet engendré par la conscience de soi comme *le sien*, qui cependant ne cesse pas par là d'être objet libre et authentique. — La *chose* de la certitude sensible et de la perception a maintenant atteint pour la conscience de soi sa signification

26. Royce (*Lectures of modern idealism*, Newhaven, 1919) traduit « die Sache selbst » par la *cause* (*causa*). La *Chose* dont il s'agit est en effet non pas la chose de la perception, mais la Chose au niveau de la conscience de soi qui opère, l'unité de l'être et du processus d'opérer élevée à la hauteur d'un idéal.

propre et seulement à travers la conscience de soi; sur cela repose la différence entre *la chose* de la perception et la *Chose*[27]. — En ce point se développera un mouvement correspondant à celui de la certitude sensible et de la perception[28].

Avec la *Chose même*, en tant que compénétration devenue objective de l'individualité et de l'objectivité même, la conscience de soi voit venir à l'être son vrai concept de soi; ou elle est parvenue à la conscience de sa propre substance. La conscience de soi en même temps, comme elle est ici, est une conscience de la substance qui vient seulement de venir à l'être et qui est par conséquent conscience *immédiate* de la substance; et c'est là le mode déterminé dans lequel l'essence spirituelle est présente ici, sans être venue à maturité comme substance authentiquement réelle. La *Chose même*, dans cette conscience immédiate de la substance, a la forme de l'*essence simple;* cette essence, comme universel, contient en soi tous ses divers moments et leur convient, mais elle est aussi indifférente envers eux, en tant qu'ils sont des moments *déterminés* : elle est libre pour soi et vaut comme cette Chose même *libre, simple et abstraite*; elle *vaut comme l'essence*. Les divers moments de la déterminabilité originaire ou de la *Chose de cet individu particulier*, de son but, des moyens, de l'opération même et de la réalité effective, sont pour cette conscience d'un côté des moments singuliers qu'elle peut laisser de côté et abandonner pour la *Chose même;* mais d'un autre côté, tous ces moments ont seulement la Chose même pour essence, de sorte qu'elle se trouve *en chacun* de ces divers moments comme leur universel abstrait et en peut être le *prédicat*. Elle-même n'est pas encore le sujet, mais ces moments valent comme sujet parce qu'ils tombent du côté de la *singularité* en général, tandis que la Chose même, pour le moment du moins, est seulement le simplement universel. Elle est le *genre* qui se trouve dans tous ces moments comme dans ses *espèces*, et qui n'en est pas moins libre envers eux[29].

27. Comme le traducteur italien E. de Negri, nous distinguons la *Chose* (*Sache*) et la chose (*Ding*) dans ce texte, en usant d'une majuscule pour traduire *Sache*. « *Ding* » n'est d'ailleurs employé dans son sens technique qu'une seule fois dans ce chapitre.

28. La Chose même (*die Sache selbst*) est l'essentialité spirituelle, elle exprime l'*unité* de la conscience de soi et de l'*être* dans l'opération. Elle est l'*objectivité*, telle qu'elle se présente au niveau de la conscience de soi; mais ce n'est que comme substance spirituelle concrète qu'elle existera authentiquement; ici la Chose même n'est encore qu'*abstraitement*.

29. La Chose même n'est ici présente que comme le germe, le concept de la

III. (La tromperie mutuelle et la substance spirituelle.) La conscience est dite *honnête*, quand, d'une part, elle est parvenue à cet idéalisme que la *Chose même* exprime, et quand, d'autre part, elle possède le vrai dans la Chose même en tant que cette universalité formelle; la conscience honnête a seulement affaire à la Chose même; elle s'agite au sein des divers moments ou espèces de cette Chose; et quand elle ne réussit pas à atteindre la Chose même dans un seul de ces moments, ou dans une seule signification, alors justement par là même elle s'en empare dans l'autre moment, et par conséquent elle obtient toujours en fait la satisfaction dont cette conscience, selon son concept, doit devenir participante. Quelle que soit la façon dont les choses tournent, elle a toujours accompli et atteint la *Chose même*, car celle-ci, étant le genre *universel* de ces moments, est le prédicat de tous.

Si elle ne conduit pas un *but à la réalité effective*, elle l'a toutefois *voulu*, c'est-à-dire qu'elle fait alors du but comme but, de la pure opération qui n'opère rien, la *Chose même*, et elle peut dire ainsi pour se consoler que quelque chose du moins *a été fait*. Puisque l'universel contient lui-même le négatif ou la disparition subsumée sous soi, alors le fait que l'œuvre s'anéantit est encore l'*opération propre* de cette conscience; elle a stimulé les autres à cela, et elle trouve encore une satisfaction dans la *disparition* de sa réalité effective, comme de mauvais garçons dans le soufflet qu'ils reçoivent se réjouissent d'*eux-mêmes*, se réjouissent *précisément* d'en être la cause. Supposons encore qu'elle *n'ait pas une fois tenté de réaliser la Chose même*, et *n'ait rien fait du tout*, c'est qu'elle n'a pas *été en mesure de le faire*; la *Chose même* est pour elle précisément *unité* de sa *décision* et de la *réalité*; la conscience affirme que la *réalité effective* ne serait rien d'autre que ce qui *lui est possible*. — Si enfin en général quelque chose d'intéressant pour elle est venu à l'être sans son concours, alors cette *réalité effective* est pour elle la

substance spirituelle. Elle est le genre qui apparaît d'abord indifférent à ses divers moments, un universel abstrait. La dialectique suivante montrera que ce prédicat universel est appliqué tour à tour par la conscience à *chacun* des moments de l'opération. La conscience honnête se révélera ainsi ne pas être aussi honnête qu'elle le croit, mais en même temps ce prédicat universel se reliera plus étroitement à ses moments, et la « substance spirituelle » commencera à se manifester dans la conscience. L' « honnêteté » dont parle ici Hegel fait penser à la conception des moralistes français de Montaigne à La Bruyère.

Chose même, justement dans l'intérêt qu'elle y trouve, bien que la Chose même n'ait nullement été produite par elle. Si c'est un don de la fortune qui lui arrive personnellement, elle s'y attache comme à son *opération* et à son *mérite*; et si elle se trouve dans un *événement historique* qui ne la regarde pas autrement, elle le fait aussi sien, et un *intérêt privé d'efficace* vaut comme *parti* qu'elle a pris pour ou contre, qu'elle a *combattu* ou *soutenu*[30].

L'honorabilité de cette conscience, autant que la satisfaction qu'elle éprouve sous tous les rapports, consiste manifestement dans le fait de ne pas *rassembler toutes ensemble les pensées* qu'elle a de la Chose même. La *Chose même* pour cette conscience est autant *sa* Chose que l'*absence d'œuvre*, ou la *pure opération* et le *but vide*, ou encore une *réalité effective sans activité opérante*. Une telle conscience fait d'une signification après l'autre le sujet de ce prédicat et les oublie l'une après l'autre. Maintenant, dans le fait d'*avoir seulement voulu*, ou encore de *ne pas avoir pu*, la Chose même a la signification du *but vide* et de l'unité *pensée* du vouloir et de l'accomplir[31]. La consolation de la faillite du but, consistant à avoir *cependant voulu*, ou à s'être *purement agité*, autant que la satisfaction d'avoir donné aux autres quelque chose à faire, élèvent à l'essence la *pure opération* ou l'œuvre tout à fait mauvaise, car il faut bien nommer mauvaise une œuvre qui n'est aucune œuvre. Enfin, dans le cas heureux où elle *rencontre* la réalité effective, cet être privé d'opération devient la Chose même.

Cependant la vérité de cette honnêteté c'est de ne pas être aussi honnête qu'elle le semble. Elle ne peut en effet être privée de pensée au point de laisser tomber l'un en dehors de l'autre ces divers moments; mais elle ne peut pas ne pas avoir la conscience immédiate de leur opposition, puisqu'ils se rapportent absolument les uns aux autres. La *pure* opération est essentiellement opération de *cet individu particulier*, et cette opération est aussi essentiellement une *réalité effective* ou une *Chose*. Inversement, la *réalité effective* est essentiellement seulement comme

30. L'honnêteté consiste à prendre son parti de tout ce qui arrive, à appliquer le prédicat de la « Chose même » aussi bien à l'œuvre qu'à l'absence d'œuvres. Pour éprouver une telle satisfaction, la conscience doit éviter soigneusement de confronter les divers usages qu'elle fait de ce prédicat universel.

31. Critique essentielle. La Chose même n'est pour cette conscience qu'une abstraction, puisqu'elle n'est que « l'unité *pensée* du vouloir et de l'accomplir ».

opération de l'individu ainsi que comme *opération* en général; et l'*opération de l'individu* est en même temps seulement comme opération en général; et ainsi elle est aussi réalité effective[32]. Quand donc il semble à l'individu qu'il a seulement affaire à la *Chose même*, comme *réalité effective abstraite*, il se trouve aussi qu'il a affaire à elle comme à sa propre opération. Mais, également, quand il ne tient qu'à opérer et s'occuper, il ne prend pas cela au sérieux, mais il a affaire en fait à une *Chose* et à la Chose en tant que la *sienne*. Quand il paraît enfin vouloir seulement *sa* Chose et *son* opération propre, alors de nouveau il a affaire à la *Chose en général*, ou à la réalité effective permanente en soi et pour soi[33].

Si la Chose même et ses moments se manifestent ici comme *contenu*, avec autant de nécessité ils sont aussi dans la conscience comme *formes*. Ils émergent comme contenu seulement pour disparaître, et chacun fait place à l'autre. Ils doivent donc être présents dans la déterminabilité d'être comme *supprimés*, mais de cette façon ils sont côtés de la conscience même. La *Chose même* est présente comme l'*en-soi*, ou comme la réflexion en soi-même de la conscience; mais le refoulement des moments l'un par l'autre s'exprime dans la conscience ainsi : ils ne sont pas posés en soi, mais sont posés en elle seulement pour un autre. L'un des moments du contenu est exposé par la conscience à la lumière du jour et présenté *pour les autres*; mais la conscience est en même temps réfléchie hors de ce moment en soi-même, et le moment opposé est également présent en elle; elle le retient pour soi comme étant le sien. En même temps il n'y a pas un quelconque de ces moments qui serait seulement exposé à l'extérieur, et un autre qui serait seulement retenu à l'intérieur; mais la conscience les alterne parce que de l'un et de l'autre moment elle doit faire tour à tour l'essentiel pour soi et pour les autres. *Le tout* est la compénétration, ayant un mouve-

32. Hegel montre ici la liaison nécessaire des divers moments que la conscience honnête envisage séparément.

33. Quand l'individu pense qu'il a seulement affaire à la réalité effective en soi et pour soi (à une cause universelle), il ne réfléchit pas qu'il s'intéresse surtout à l'opération en tant que son opération; mais l'opération n'est sérieuse que quand elle se propose une *Chose* à réaliser. La même dialectique se représente alors à propos de cette Chose; l'individu vise à la fois *sa* Chose, et la Chose en général; quand il croit faire une œuvre pour lui tout seul, il fait en réalité quelque chose d'universel; quand il croit s'oublier lui-même et faire seulement quelque chose d'universel, il pense en réalité à *son* œuvre, comme la sienne.

ment autonome, de l'individualité et de l'universel; mais puisque ce tout est présent pour cette conscience seulement comme l'essence *simple*, et ainsi comme l'abstraction de la Chose même, c'est que les moments de ce tout, comme moments séparés, tombent en dehors de la Chose même, et l'un en dehors de l'autre; et, comme tout, il est présenté d'une façon exhaustive seulement par l'alternance scindante d'exposer et de retenir pour soi; mais puisque dans cette alternance la conscience garde pour soi un moment et l'a comme essentiel dans sa réflexion, tandis qu'elle a un autre moment seulement extérieurement *en elle* ou *pour les autres*, c'est que surgit alors un jeu des individualités l'une contre l'autre, jeu dans lequel elles se trompent et se trouvent trompées les unes les autres autant qu'elles trompent elles-mêmes [34].

Une individualité se prépare donc à réaliser quelque chose; elle semble ainsi avoir fait de quelque chose *une Chose;* elle agit; dans l'action elle devient pour les autres, et il semble qu'elle ait alors affaire à la *réalité effective*. Les autres prennent donc l'opération de cette individualité pour un intérêt à la Chose comme telle, et considèrent que le but de l'opération est que la *Chose soit réalisée en soi*, peu importe que ce soit par la première individualité ou par eux. Quand alors ils font voir cette Chose comme ayant déjà été réalisée par eux ou, si ce n'est pas le cas, quand ils offrent leur aide et s'engagent dans l'affaire, cette première conscience est déjà sortie de la position qu'ils croient qu'elle occupe; ce qui l'intéresse dans la Chose, c'est *son opération* et son occupation, et quand ils s'aperçoivent que c'était là la Chose même, ils se trouvent donc mystifiés. — Mais en fait leur hâte et leur zèle à aider n'était lui-même rien d'autre sinon le fait qu'ils voulaient voir et montrer *leur propre* opération, non la Chose même, c'est-à-dire qu'ils voulaient tromper l'autre parti de la même façon qu'ils se lamentent maintenant d'avoir été trompés. — Puisqu'il est maintenant manifeste que sa *propre opération* et son *entreprise* personnelle, le *jeu de*

34. La dialectique précédente va maintenant se présenter d'une façon concrète en considérant l'interaction des individus, ce que Hegel nomme le *jeu des individualités*. Les divers moments de la « Chose même » vont se distinguer par leur forme, l'un de ces moments sera *pour les autres*, l'autre sera pour la *seule conscience de soi*, mais aussitôt le premier moment qui était *pour les autres* deviendra seulement pour la conscience, et le second deviendra pour les autres. Il y aura ainsi une *tromperie mutuelle*.

ses propres forces valent pour la Chose même, la conscience semble donner impulsion à son essence *pour soi* et non pour les autres, elle semble préoccupée de l'opération en tant que la *sienne* et non en tant qu'opération *des autres;* par conséquent elle semble aussi laisser les autres tranquilles dans *leur Chose à eux*. Mais ils se trompent encore une fois; la conscience a déjà quitté la position où ils croyaient qu'elle était. Elle ne s'occupe pas de la Chose comme cette *Chose sienne singulière*, mais de la *Chose* comme un universel qui est pour tous. Elle s'immisce donc dans leur opération et dans leur œuvre, et si elle ne peut plus la leur prendre des mains, elle s'y intéresse du moins en s'occupant à porter des jugements sur l'œuvre; quand la conscience imprime dans l'œuvre la marque de son approbation et de sa louange, cela s'entend ainsi : dans l'œuvre la conscience ne loue pas seulement l'œuvre même, mais loue en même temps sa *propre générosité et discrétion* consistant à ne pas avoir gâté l'œuvre comme œuvre, et à ne pas l'avoir gâtée par son propre blâme. Quand elle montre un *intérêt* à l'œuvre, elle jouit de *soi-même* en cela; pareillement l'œuvre qui est blâmée par elle est la bienvenue à cause de la jouissance de sa propre opération qui lui est procurée grâce à elle[35]. Mais ceux qui, du fait de cette immixtion, se tiennent ou se font passer pour trompés, voulaient plutôt eux-mêmes tromper de la même façon. Ils font passer leur opération et leur occupation pour quelque chose qui est seulement pour eux-mêmes et en quoi ils se proposent pour fin *eux-mêmes* et *leur propre essence*. Mais quand ils font quelque chose et ainsi se présentent et s'exposent à la lumière du jour, ils contredisent immédiatement en fait leur allégation, selon laquelle ils veulent exclure la lumière même du jour, la conscience universelle et la participation de tous; l'actualisation est plutôt une exposition du *Sien* dans l'élément universel, par quoi cette Chose sienne devient et doit devenir *Chose* de tous.

Il y a pareillement une tromperie de soi-même et des autres, si on pose n'avoir affaire qu'à la *pure Chose;* une conscience qui met en avant une Chose fait plutôt l'expérience que les autres accourent comme des mouches sur le lait qu'on vient d'exposer,

35. Il s'agit bien ici d'intellectuels, d'artistes, de philosophes, de critiques qui se jouent à eux-mêmes et aux autres une comédie. Ils font une thèse, ou blâment les thèses des autres; dans les deux cas, ils travaillent à la fois pour eux-mêmes et pour les autres; mais ces deux moments se séparent, et ainsi les intellectuels ne sont jamais où on croit les trouver.

et qu'ils veulent s'y savoir engagés; mais ceux-ci, de leur côté, font l'expérience en cette conscience qu'elle n'a pas affaire à la Chose comme objet, mais à la chose comme étant la sienne. Par contre, si c'est seulement l'*opération même*, l'usage des forces et des capacités ou l'expression de cette individualité particulière qui doit être l'essentiel, alors l'expérience est faite mutuellement que *tous* se remuent et se tiennent pour conviés; au lieu d'une *pure opération* ou d'une opération *singulière* et particulière, quelque chose est plutôt offert qui est aussi bien *pour les autres* ou est une *Chose même*. Les deux cas ont la même signification, et cette signification est différente seulement de ce qui était dans chaque cas admis comme valide. La conscience faisant l'expérience que les deux côtés sont des moments également essentiels, fait en cela en même temps l'expérience de ce qu'est la nature de la *Chose même*; elle n'est pas seulement Chose opposée à l'opération en général et à l'opération singulière; elle n'est pas seulement non plus opération opposée à la subsistance, opération qui serait le *genre libre* envers ses moments entendus comme ses *espèces;* mais elle est une essence dont l'être est l'opération de l'individu singulier et de tous les individus, et dont l'opération est immédiatement *pour les autres* ou est une Chose, et est Chose seulement comme *opération de tous et de chacun*, est l'essence qui est l'essence de toutes les essences, l'*essence spirituelle*[36]. La conscience fait donc l'expérience qu'aucun de ces moments n'est *sujet*, mais que chacun se résout plutôt dans la *Chose même universelle*; les moments de l'individualité qui, pour l'inconsistance de cette conscience, valaient comme sujet, l'un après l'autre, se réunissent tous ensemble dans l'individualité simple, qui, quand elle est *cette* individualité, est en même temps immédiatement universelle. Avec cela la Chose même perd le comportement d'un prédicat et la déterminabilité d'une universalité abstraite et sans vie; elle est plutôt la substance pénétrée et imprégnée par l'individualité; elle est le sujet dans lequel l'individualité est aussi bien comme elle-même ou comme *cette individualité* que comme *tous les individus*, et est l'universel qui est un *être* seulement comme cette opération de tous et de chacun; elle est aussi une réalité effective

36. Le rassemblement des moments que la conscience honnête tenait auparavant séparés, fait de la Chose même, la substance spirituelle, l'œuvre de tous et de chacun. Cette Chose est une opération — de soi et des autres —, et cette opération singulière et universelle est une Chose.

du fait que *cette* conscience la sait comme sa réalité effective singulière et comme réalité effective de tous. La pure *Chose même* est ce qui se déterminait ci-dessus comme la *catégorie* : l'être qui est Moi, ou le Moi qui est être, mais se déterminait ainsi comme *pensée* qui se distingue encore de la *conscience de soi effectivement réelle*; mais ici les moments de la conscience de soi effectivement réelle, en tant que nous les nommons son contenu — but, opération et réalité effective — et en tant que nous les nommons sa forme — être-pour-soi et être-pour-autrui — sont posés comme une seule et même chose avec la catégorie simple elle-même, et cette catégorie est alors en même temps tout contenu.

b) La raison législatrice[37]

L'essence spirituelle est, dans son être simple, *conscience pure*, et est *cette conscience de soi*. La nature *originairement déterminée* de l'individu a perdu sa signification positive, celle d'être *en soi* l'élément et le but de l'activité de l'individu; elle est seulement un moment supprimé, et l'individu est un *Soi*, comme *Soi universel*. *Inversement, la Chose même*, formelle, trouve son remplissement dans l'individualité qui opère et se distingue en soi-même, car les différences de cette individualité constituent le *contenu* de cet universel. La catégorie est *en soi* comme l'universel de la pure conscience; elle est aussi *pour soi*, car le *Soi* de la conscience est aussi bien son moment. La catégorie est *être absolu*, parce que cette universalité est la simple *égalité-à-soi-même* de l'être[38].

Ce qui donc est objet à la conscience, a la signification d'être le vrai; le vrai *est* et *a validité* dans le sens d'être et de valoir *en soi* et *pour soi-même*; il est la *Chose absolue* qui ne pâtit plus de l'opposition de la certitude et de sa vérité, de l'universel et du singulier, du but et de sa réalité, mais la Chose absolue dont l'être-là est la *réalité effective* et l'*opération* de la conscience de

37. « Die gesetzgebende Vernunft ».
38. Ce qui apparaît maintenant, c'est l'unité du *Soi*, et de la « chose même », mais cette unité, ou la substance spirituelle, se présente d'abord comme son concept; elle n'est donc encore qu'une *abstraction*. Dans ce chapitre, Hegel va critiquer, sous le nom de raison législatrice, la prétention de la conscience de soi abstraite de légiférer en morale immédiatement.

soi. Cette Chose est donc la *substance éthique*, et la conscience de cette Chose est *conscience éthique.* Pour cette conscience son objet vaut aussi comme le *vrai*, car elle rassemble en une unité conscience de soi et être; elle[39] vaut comme l'absolu parce que la conscience de soi ne peut plus et ne veut plus outrepasser cet objet, car en lui elle est près de soi-même. Elle *ne le peut pas*, car il est tout être et toute puissance, — elle ne le *veut* pas, car il est le *Soi* ou la *volonté* de ce Soi. Il est l'objet *réel* en lui-même comme objet; il a en effet en lui la différence de la conscience; il se divise en masses[40], qui sont les *lois déterminées* de l'essence absolue. Mais ces masses ne troublent pas le concept, car dans le concept restent inclus les moments de l'être, de la pure conscience et du *Soi*, — une unité qui constitue l'essence de ces masses, et qui, dans une telle différence, ne laisse plus ces moments se séparer l'un de l'autre.

Ces lois ou masses de la substance éthique sont reconnues immédiatement; il n'est pas possible d'interroger sur leur origine et leur justification; il n'est pas possible non plus d'aller à la recherche de quelque chose d'autre; en effet, cet autre que l'essence étant *en soi* et *pour soi* pourrait seulement être la conscience de soi elle-même; mais celle-ci n'est rien d'autre que cette essence; elle est en effet l'*être-pour-soi* de cette essence qui est justement la vérité parce qu'elle est aussi bien le *Soi* de la conscience qu'elle en est l'*en-soi* ou la conscience pure[41].

Puisque la conscience de soi se sait comme le moment de l'*être-pour-soi* de cette substance, elle exprime en elle-même l'être-là de la Loi, de sorte que la *saine raison sait immédiatement* ce qui est *juste* et ce qui est *bien*. Comme elle le *sait immédiatement*, aussi immédiatement cela a pour elle *validité*; et la saine raison dit immédiatement : ceci *est* juste et bon. Et elle dit proprement : *ceci*; ce sont là des lois *déterminées*, c'est la *Chose même* dans la riche plénitude de son contenu.

Ce qui se donne ainsi immédiatement doit être appréhendé et considéré aussi immédiatement. Dans le cas de la certitude sen-

39. La Conscience, qui est conscience de l'objet éthique et dont la conscience de soi est un moment.

40. « In Massen ». Ces masses sont les distinctions concrètes de la substance éthique, ou les lois particulières qui constituent « le patrimoine éthique de la saine raison » (E. de Negri, p. 379).

41. Ce qui se présente ici c'est l'unité de la *pure conscience*, comme conscience de l'essence, et de la *conscience de soi*. Le Soi de la conscience de soi est identique à la substance éthique. Il est l'être-pour-soi de cette substance.

sible il fallait voir comment était constitué ce qu'elle exprimait immédiatement comme étant, de même ici il faut voir comment est constitué l'être exprimé par cette certitude éthique immédiate, ou comment sont constituées ces masses étant immédiatement de l'essence éthique[42]. Des exemples de quelques-unes de ces lois nous le montreront; et puisque nous les prenons sous la forme de sentences appartenant au *savoir* propre de la saine raison, *nous* n'avons pas, *nous*, à introduire d'abord le moment qui est à faire valoir en elles quand elles sont considérées comme des lois éthiques immédiates.

« *Chacun a le devoir de dire la vérité.* » — Dans ce devoir énoncé comme inconditionné sera admise sur-le-champ la condition : s'il sait la vérité. Le commandement s'énoncera donc maintenant ainsi : « *Chacun doit dire la vérité, toutes les fois suivant la connaissance et la persuasion qu'il en a.* » La saine raison, c'est-à-dire cette conscience éthique qui sait immédiatement ce qui est juste et bon, expliquera qu'une telle condition était déjà tellement liée à sa sentence universelle que cette raison a *toujours entendu* ainsi ce commandement. Mais de cette façon elle admet en fait que déjà dans l'énonciation elle a immédiatement violé ce même commandement; elle *disait* : « Chacun doit dire la vérité », mais elle l'entendait ainsi : « Il doit la dire suivant la connaissance et la persuasion qu'il en a », c'est-à-dire qu'*elle parlait autrement qu'elle ne pensait*; et parler autrement qu'on ne pense signifie ne pas dire la vérité. En corrigeant la non-vérité ou l'impéritie de la sentence, on a maintenant l'expression suivante : « Chacun devrait dire la vérité suivant la connaissance et la persuasion qu'il en a à chaque occasion. » Mais ainsi, l'*universellement nécessaire valant en soi* que la proposition voulait énoncer, s'inverse plutôt en une contingence complète[43]. En effet, l'énonciation de la vérité est soumise à cette chance : si je la connais et si je puis m'en persuader. On ne dit alors rien d'autre sinon que vrai et faux doivent être dits pêle-mêle, selon la connaissance, l'interprétation et la conception que quelqu'un vient à en avoir. Cette *contingence du contenu*

42. On pourrait dire que Hegel va faire ici une critique des données immédiates de la conscience éthique, comme il faisait une critique des données immédiates de la conscience sensible.

43. Hegel veut montrer que ces commandements qui se présentent comme des données immédiates et absolues, des impératifs catégoriques, sont en fait *dialectiques*. Il révèle la dialectique cachée qu'ils renferment.

a seulement l'*universalité* dans la *forme de proposition* dans laquelle ce contenu contingent est exprimé; mais comme proposition éthique, elle promet un *contenu* universel et nécessaire, et se contredit elle-même par la contingence de ce contenu. — Supposons enfin que la proposition soit corrigée ainsi : la contingence de la connaissance et celle de la persuasion de la vérité doivent être écartées et la vérité *doit* aussi être *sue;* alors ce serait là un commandement contredisant nettement le point de départ. D'abord la saine raison devrait avoir la capacité d'énoncer la *vérité immédiatement*; or maintenant on dit qu'elle *devrait la savoir*, c'est-à-dire qu'elle ne sait pas l'énoncer immédiatement. — Considérons le problème du côté du contenu; le contenu est écarté avec cette exigence qu'on doit savoir la vérité, car cette exigence se rapporte au *savoir en général* : on doit savoir; ce qui est exigé est donc plutôt ce qui est libre de tout contenu déterminé. Mais on traitait ici d'un contenu *déterminé*, d'une *différence* dans la substance éthique. Cependant, cette détermination *immédiate* de cette substance est un contenu tel qu'il se montre plutôt comme complète contingence, et qu'une fois élevé à l'universalité et à la nécessité, en sorte que le savoir soit exprimé comme loi, ce contenu disparaît plutôt[44].

Un autre commandement célèbre est : « Aime ton prochain comme toi-même. » Il s'adresse à des individus singuliers en relation avec des individus singuliers, relation qui est entendue comme ayant lieu entre le *singulier* et le *singulier*, ou comme relation de sensibilité. L'amour actif — car un amour inactif n'a aucun être et, par conséquent, ce n'est pas de lui qu'on entend parler — se propose d'éloigner le mal d'un homme et de lui apporter le bien. A cet effet, il faut discerner ce qui en cet homme est le mal, ce qui est le bien approprié contre ce mal, ce en quoi consiste en général sa prospérité, c'est-à-dire que je dois aimer cet homme avec intelligence; un amour inintelligent lui nuirait peut-être plus que la haine. Mais le bienfait intelligent et essentiel est, dans sa figure la plus riche et la plus importante, l'opération universelle et intelligente de l'État, — une opération en comparaison de laquelle l'opération du singulier comme singulier devient quelque chose de si insignifiant qu'il

44. En d'autres termes, ou bien le contenu est contingent et n'a que la forme de l'universalité, ou bien l'universalité est maintenue, mais alors le contenu lui-même disparaît complètement.

ne vaut presque pas la peine d'en parler[45]. Au reste, cette opération de l'État est d'une si grande puissance que, si l'opération singulière voulait s'opposer à elle, si elle voulait ou être uniquement pour soi comme crime, ou pour l'amour d'un autre tromper l'universel en ce qui regarde le droit et la part qu'il a en lui, cette opération singulière serait tout à fait inutile et irrésistiblement brisée. Ce bienfait, qui est du domaine de la sensibilité, ne garde donc plus que la signification d'une opération entièrement singulière, d'une assistance qui est aussi contingente que momentanée. La chance détermine non seulement l'occasion de l'opération, mais détermine aussi si cette opération est proprement *une œuvre* ou si elle n'est pas aussitôt dissoute et si elle ne tourne pas plutôt en mal. Cet agir pour la prospérité des autres, qui est énoncé comme nécessaire, est donc constitué de telle façon qu'il peut peut-être exister, peut-être encore ne pas exister, que si l'occasion s'offre éventuellement, il peut être une œuvre, il peut être bon et peut-être aussi ne pas l'être. Cette loi alors a aussi peu un contenu universel que la première qui était considérée, et n'exprime pas — comme elle le devrait en tant que loi éthique absolue — quelque chose d'*en soi* et de *pour soi*. On peut dire encore que de telles lois en restent seulement au *devoir-être*, mais n'ont aucune *réalité effective*; elles ne sont pas des *lois*, mais seulement des *commandements*.

Mais en fait il résulte clairement de la nature de la chose même qu'on se trouve contraint de renoncer à un *contenu* universel absolu, car à la substance simple — et son essence est précisément d'être simple — est *inadéquate* toute *déterminabilité* qui est posée en elle. Le commandement lui-même, dans son absoluité simple, exprime un *être éthique immédiat*, la différence qui se manifeste en lui est une déterminabilité, et donc un contenu qui est *subsumé* sous l'universalité absolue de cet être simple. Puisque on doit renoncer alors à tout contenu absolu, l'universalité formelle seulement peut convenir au commandement, c'est-à-dire l'absence de contradiction interne, car l'universalité vide de contenu est l'*universalité formelle*, et un contenu absolu signifie à son tour une différence qui n'est pas une différence, ou signifie absence de contenu[46].

45. *Cf.* la conception de l'État élaborée par Hegel depuis les travaux de jeunesse (et particulièrement dans le *System der Sittlichkeit* et les philosophies de l'esprit d'Iéna), jusqu'à la philosophie du droit de Berlin.

46. Il y a inadéquation entre l'Universel et la déterminabilité. Aucun con-

Ce qui reste à cette raison législatrice c'est donc la pure *forme de l'universalité*, ou en fait la tautologie de la conscience, tautologie qui s'oppose au contenu, et qui est un savoir, non pas du contenu *étant* ou du contenu propre, mais de l'essence ou de l'égalité avec soi-même de ce contenu.

Ainsi l'essence éthique n'est pas immédiatement elle-même un contenu, mais seulement une unité de mesure[47] pour établir si un contenu est capable d'être ou de ne pas être une loi, c'est-à-dire si le contenu ne se contredit pas lui-même. La raison législatrice est rabaissée à une raison examinatrice.

c) La raison examinant les lois[48]

Une différence dans la substance éthique simple est pour elle une contingence que, dans le commandement déterminé, nous avons vu se produire comme contingence du savoir, de la réalité effective et de l'opération. La *comparaison* de cet être simple et de la déterminabilité ne lui correspondant pas tombait en nous; ainsi, dans cette comparaison, la substance simple s'est montrée être universalité formelle, ou *pure conscience*, qui, libre du contenu, se trouve opposée à ce contenu, et est un savoir de celui-ci, comme contenu déterminé. De cette façon, cette universalité reste ce qu'était proprement la *Chose même;* mais dans la conscience elle est quelque chose de différent; elle n'est plus le genre inerte et sans pensée, mais elle est rapportée au particulier et elle vaut comme sa puissance et sa vérité. — Tout d'abord cette conscience paraît être le processus d'examiner que nous étions *nous-mêmes* précédemment, et son opération ne paraît pas pouvoir se distinguer de celle qui a déjà eu lieu; c'est-à-dire qu'elle ne paraît pas pouvoir être autre chose qu'une comparaison de l'Universel et du déterminé d'où résulterait comme précédem-

tenu ne peut donc se présenter comme contenu absolu; mais l'universel, l'égalité avec soi-même, peut seulement servir de règle pour examiner la validité d'un contenu déterminé. La raison ne sera plus immédiatement législatrice, mais elle appliquera à tout contenu la règle de l'universalité, la tautologie de la conscience.

47. « Masstab ».

48. « Gesetzprüfende Vernunft ». Tout ce chapitre est une critique de la première règle de la morale kantienne. On trouve déjà cette critique sous sa forme la plus précise et la plus originale dans *Uber die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, W., VII, p. 351.

ment leur inadéquation [49]. Mais la relation du contenu à l'Universel est ici différente parce que cet universel a obtenu une autre signification; l'universel est l'universalité *formelle*, celle dont le contenu déterminé est capable, car, dans cette universalité, le contenu est considéré seulement en rapport avec soi-même. Au cours de *notre* examen, la substance universelle compacte se dressait en face de la déterminabilité qui se développait comme contingence de la conscience dans laquelle la substance entrait. Ici l'un des membres de la comparaison a disparu; l'universel n'est plus la substance ayant *validité dans l'élément de l'être*, ou le juste en soi et pour soi, mais il est savoir simple, ou forme qui compare un contenu seulement avec lui-même, et l'observe pour voir s'il est une tautologie. Les lois ne sont plus données, mais elles sont *examinées*; et les lois sont *déjà* données pour la conscience qui les examine; elle accueille leur *contenu* simplement comme il est, sans s'engager dans la considération de la singularité et de la contingence s'attachant à la réalité effective du contenu, comme nous le faisions au contraire nous-mêmes; la conscience examinatrice s'arrête au commandement comme commandement; et se comporte à son égard d'une façon simple, en étant simplement son unité de mesure.

Mais pour cette raison un tel examen ne va pas très loin; justement parce que la mesure est la tautologie et est indifférente à l'égard du contenu, elle accueille en soi-même aussi bien ce contenu-ci que le contenu opposé [50]. — Soit le problème suivant : cela doit-il être une loi en soi et pour soi que la *propriété* subsiste; *en soi et pour soi*, c'est-à-dire non sur le fondement de son utilité relativement à d'autres buts ; l'essentialité éthique consiste justement en ceci : que la loi soit seulement égale à soi-même, et que, grâce à cette égalité avec soi-même elle soit donc fondée dans sa propre essence et ne soit pas quelque chose de conditionné [51]. La propriété en soi et pour soi ne se contredit pas; elle est une déterminabilité *isolée* ou posée seulement égale à soi-même. La non-propriété des choses, l'absence de propriétaires

49. Tel était *pour nous* le résultat de la dialectique précédente.

50. La règle de Kant est aussi bien le principe du mal que le principe du bien; on peut aussi bien dire : la propriété est la propriété, que : la non-propriété est la non-propriété. Cf. sur cet exemple de la propriété et sa signification, Hegel, W., VII, p. 355.

51. L'erreur est précisément d'isoler une déterminabilité, comme la propriété, de ses conditions historiques et de la totalité *concrète* dont elle est un moment.

des choses[52], ou encore la communauté des biens ne se contredisent pas davantage. Que quelque chose n'appartienne à personne, ou soit à la disposition du premier venu qui en prend possession, ou soit à tous ensemble et à chacun selon ses besoins ou par parts égales, c'est là une *déterminabilité simple*, une *pensée formelle* comme son contraire, la propriété. — Certes, si la chose sans maître est considérée comme un *objet nécessaire du besoin*, alors il est nécessaire qu'elle devienne la possession d'un individu quelconque; et il serait contradictoire d'ériger plutôt en loi la liberté de la chose. Mais par absence de maîtres de la chose on n'entend pas une absence absolue de maîtres; la chose doit *devenir possédée* selon le besoin de l'être singulier et non certes pour être conservée, mais pour être utilisée immédiatement. Cependant, pourvoir seulement à ses besoins exclusivement selon la contingence contredit la nature de l'essence consciente, la seule dont on parle ici; car cette essence doit nécessairement se représenter le besoin sous la forme de l'*universalité*, doit pourvoir à son existence totale et se procurer un bien permanent. Ainsi donc la pensée qu'une chose devienne par accident la possession de la première vie consciente de soi qui se présente, selon ses besoins, est une pensée qui ne s'accorde pas avec soi-même. — Dans la communauté des biens dans laquelle on pourvoirait aux besoins d'une façon universelle et permanente, ou bien chacun participerait aux biens selon ses besoins, et alors cette inégalité et l'essence de la conscience dont le principe est l'*égalité* des êtres singuliers se contrediraient réciproquement; ou bien la distribution aurait lieu selon ce dernier principe de l'égalité, et alors la quotité de la participation n'aurait plus de rapport avec le besoin qui constitue pourtant son concept[53].

Mais, si de cette façon la non-propriété se manifeste comme contradictoire, cela arrive seulement parce qu'elle n'a pas été laissée à l'état de déterminabilité *simple*. Il en arrive autant à la propriété quand elle est dissoute en ses moments. La chose singulière, qui est ma propriété, vaut avec cela, comme un *universel*,

52. « Herrenlosigkeit ».
53. Ainsi la non-propriété développée dans ses déterminabilités renferme une contradiction; dans la communauté des biens, la distribution a lieu par parts égales, ou selon les besoins; dans les deux cas, il y a une contradiction. Mais, comme va le montrer Hegel, la propriété comme déterminabilité concrète renferme à son tour la même contradiction.

une chose *établie* et *permanente*; mais cela contredit sa nature qui consiste à être utilisée et à *disparaître*. Elle vaut en même temps comme ce qui *est mien*, que tous les autres reconnaissent et dont ils s'excluent. Mais dans le fait que je suis reconnu, se trouve plutôt mon égalité avec tous, c'est-à-dire le contraire de l'exclusion. — Ce que je possède est une *chose*, c'est-à-dire un être qui est pour les autres en général, d'une façon tout à fait universelle, et sans la déterminabilité d'être seulement pour moi; que *je* la possède contredit sa choséité universelle. La propriété se contredit alors de tous les côtés autant que la non-propriété, chacune a en elle ces deux moments opposés et contradictoires de la singularité et de l'universalité. — Mais chacune de ces déterminabilités, représentée dans sa simplicité comme propriété ou non-propriété sans plus de développement, est une déterminabilité aussi simple que l'est l'autre, c'est-à-dire une déterminabilité non contradictoire. — L'unité de mesure de la loi que la raison a en elle-même, convient donc également bien à tout, et ainsi n'est pas en fait une unité de mesure. — Ce serait aussi une chose bien étrange que la tautologie, le principe de contradiction qui est reconnu pour la connaissance de la vérité théorétique seulement comme un critérium formel, c'est-à-dire comme quelque chose de tout à fait indifférent à l'égard de la vérité et de la non-vérité, doive être *quelque chose de plus* pour la connaissance de la vérité pratique[54].

Dans les deux moments qu'on vient de considérer remplissant l'essence spirituelle auparavant vide, la position de déterminabilités immédiates dans la substance éthique, et ensuite l'examen pour savoir si ces déterminabilités sont des lois, se sont l'un et l'autre supprimés. Le résultat paraît donc être, que ni des lois déterminées, ni un savoir de ces lois ne peuvent trouver place. Mais la substance est la conscience de soi, comme *essentialité* absolue, qui, en outre, ne peut se dépouiller ni de la *différence* présente en elle, ni du savoir de cette différence. Que la législation et le processus d'examiner les lois se soient démontrés comme néant, cela signifie que ces deux processus, pris chacun singulièrement et isolément, sont seulement des

54. Cf. la critique du formalisme dans l'œuvre de Hegel citée plus haut. Dans cette œuvre, Hegel montre la nécessité de concilier absolument dans la philosophie du droit l'*a posteriori* et l'*a priori*. L'erreur de l'empirisme est seulement de morceler la *totalité concrète* et d'isoler une déterminabilité; l'erreur du formalisme est de se poser au-dessus de la déterminabilité.

moments précaires de la conscience éthique, et le mouvement au cours duquel ils émergent a le sens formel suivant : la substance éthique, à travers ce processus, se présente comme conscience [55].

En tant que ces deux moments sont des déterminations plus précises de la conscience de la *Chose même*, ils peuvent être envisagés comme formes de l'*honnêteté*, qui, comme elle s'occupait ailleurs de ses propres moments formels, s'occupe maintenant d'un contenu qui doit être, contenu du bien et du juste, et s'occupe d'examiner de telles vérités solides, croyant posséder dans la saine raison et le discernement intelligent ce qui fait la force et la validité des commandements.

Cependant, sans cette honnêteté, les lois ne valent pas comme *essence* de la *conscience*, et de même leur examen ne vaut pas comme opération à l'*intérieur* de cette même conscience [56]. Mais ces moments, quand ils surgissent, chacun pour soi *immédiatement* comme une *réalité effective*, expriment l'un une position sans validité et un être sans validité de lois effectivement réelles, l'autre un affranchissement à l'égard de ces lois, qui est également sans validité. La loi en tant que loi déterminée a un contenu contingent, — ce qui veut dire ici qu'elle est la loi d'une conscience singulière, ayant conscience d'un contenu arbitraire. Ce légiférer immédiat est donc l'audace tyrannique qui érige le contenu arbitraire en loi, et qui réduit le règne éthique à une obéissance à cet arbitraire, — c'est-à-dire à des lois qui sont *seulement* des lois, et ne sont pas en même temps des *commandements*. De même le second moment, en tant qu'il est isolé, signifie le processus d'examiner les lois, de mouvoir l'immuable, et signifie l'audace du savoir qui, à force de ratiociner, se libère des lois absolues et les prend pour un arbitraire qui lui est étranger.

Dans les deux formes, ces moments sont une relation négative envers la substance, ou l'essence spirituelle réelle; en d'autres termes, en eux la substance n'a pas encore sa réalité, mais la conscience la contient encore dans la forme de sa propre immédiateté; et la substance est d'abord seulement un *vouloir* et un *sa-*

55. La substance éthique concrète est le *fondement* de ces moments qui viennent de se présenter dans leur état d'isolement. Ces deux chapitres signifient donc, et que la substance passe dans la conscience, et que la conscience de soi individuelle s'élève à la substance éthique.

56. Sans cette *honnêteté* présupposée, les deux processus, légiférer et examiner les lois, ne sont pas la *moralité même*, mais au contraire le commencement de l'immoralité

voir de cet individu particulier, ou est le *devoir-être* d'un commandement sans réalité effective et un savoir de l'universalité formelle. Mais puisque ces modes se sont supprimés, la conscience est retournée dans l'universel, et ces oppositions ont disparu. L'essence spirituelle est substance effectivement réelle quand ces modes ne valent plus dans leur singularité, mais quand ils valent seulement comme supprimés; et l'unité dans laquelle ils sont seulement des moments est le Soi de la conscience qui est désormais posé à l'intérieur de l'essence spirituelle, et élève cette essence à la réalité effective, à la plénitude et à la conscience de soi [57].

L'essence spirituelle est alors en premier lieu pour la conscience de soi comme Loi étant *en soi;* l'universalité de l'examen, universalité formelle, qui n'était pas en soi, est supprimée. Elle est en second lieu une loi éternelle, qui n'a pas son fondement dans le *vouloir de cet individu particulier* mais qui est en soi et pour soi; elle est le pur *vouloir absolu de tous*, qui a la forme de l'être *immédiat.* Ce pur vouloir n'est pas aussi un *commandement* qui doit seulement être, mais il *est* et *vaut;* il est le moi universel de la catégorie qui est immédiatement la réalité effective, et le monde est seulement cette réalité effective [58]. Puisque cependant cette loi dans l'élément de l'être vaut absolument, l'obéissance de la conscience de soi n'est pas le service dû à un maître dont les ordres seraient quelque chose d'arbitraire, et seraient des ordres dans lesquels elle ne se reconnaîtrait pas elle-même. Mais les lois sont les pensées de sa conscience absolue, qu'elle *a* elle-même immédiatement. La conscience de soi *ne croit pas* en *elles*, car la foi considère bien aussi l'essence, mais une essence étrangère. La conscience de soi éthique, au moyen de l'*universalité* de son *Soi*, est *immédiatement* une avec l'essence; la foi au contraire est issue d'une conscience *singulière;* elle est le mouvement de cette conscience tendant toujours à s'approcher de cette unité, sans jamais atteindre la présence de sa propre essence [59]. — Cette conscience au contraire s'est supprimée comme conscience singulière; cette médiation est accomplie; et c'est seu-

57. La substance spirituelle devient conscience de soi, et inversement la conscience de soi devient la substance spirituelle. — Nous ne sommes plus alors dans la phénoménologie de la conscience individuelle, mais dans la phénoménologie de l'esprit (au sens propre du terme).

58. Comme on le verra dans la première réalisation concrète de l'esprit, le monde éthique grec.

59. Sur cette conception de la foi, cf. la *conscience malheureuse* dans la Phénoménologie; on peut également se reporter à l'œuvre d'Iéna, *Glauben und Wissen*, W., I, p. 223.

lement parce qu'elle est accomplie que cette conscience est conscience de soi immédiate de la substance éthique.

La différence entre la conscience de soi et l'essence est donc parfaitement transparente ; c'est pourquoi les *différences dans l'essence même* ne sont pas des déterminabilités contingentes ; mais, en vertu de l'unité de l'essence et de la conscience de soi — et c'est seulement de cette dernière que pourrait venir l'inégalité —, elles sont les masses, dans lesquelles l'unité s'articule en les pénétrant de sa propre vie, des esprits non scindés clairs à eux-mêmes, des figures célestes sans défauts qui conservent dans leurs différences l'innocence intacte et l'harmonie de leur essence[60]. — La conscience de soi est également relation *claire* et *simple* avec ces lois. Elles *sont*; rien de plus, c'est cela qui constitue la conscience de la relation de la conscience de soi. Pour l'Antigone de Sophocle elles valent comme le droit divin, le droit *non-écrit* et *infaillible*.

> Non pas maintenant, et hier, mais toujours
> Ce droit vit, et personne ne sait quand il se manifesta[61].

Elles *sont*; si j'interroge sur leur naissance et les limite au point de leur origine, je suis déjà passé au-delà d'elles, car je suis désormais l'universel, tandis qu'elles sont le conditionné et le limité. Si elles doivent se légitimer à mes yeux, j'ai déjà mis en mouvement leur être-en-soi inébranlable, et je les considère comme quelque chose, qui pour moi peut-être est vrai, peut-être aussi n'est pas vrai. La disposition éthique[62] consiste précisément à insister fermement sur ce qui est le juste, et à s'abstenir de le mouvoir, de l'ébranler, et de le dériver. — Supposons que quelque chose soit déposé près de moi, ce dépôt *est* la propriété d'un autre, et je le reconnais *parce que c'est ainsi*, et je me maintiens d'une façon inflexible dans cette relation. Si je retiens pour moi le dépôt, alors, selon le principe de mon examen, selon la tautologie, je ne suis en rien pris dans une contradiction, car je n'envisage plus cela comme la propriété d'un autre; retenir quelque chose que je n'envisage pas comme la propriété d'un autre est parfaitement conséquent. Le changement de *point de vue* n'est pas une contradiction, car ce qui est en cause, ce n'est

60. Par exemple, la loi divine et la loi humaine (la loi de la famille et celle de la cité) dans le monde grec.

61. Sophocle, *Antigone*, vers 456-457.

62. « Gesinnung ».

pas le point de vue comme tel, mais l'objet, le contenu qui ne doit pas se contredire. De même que, lorsque je fais cadeau de quelque chose, je peux changer le point de vue selon lequel une chose est ma propriété, en ce second point de vue qu'elle est la propriété d'un autre, sans devenir par là responsable d'une contradiction, ainsi je peux parcourir le chemin inverse. — Ce n'est donc pas parce que je trouve quelque chose de non contradictoire que cela est juste; mais cela est juste parce que c'est le juste. Le fait que quelque chose *est* la propriété d'un autre se trouve au *fondement;* sur cela je n'ai pas à faire tant de ratiocinations, je n'ai pas à chercher ni à évoquer des pensées, des connexions, des considérations de diverses sortes ; je n'ai pas besoin de penser à faire des lois, ni à les examiner ; avec de tels mouvements de ma pensée je bouleversais cette relation, puisqu'en fait, selon mon bon plaisir je pourrais aussi bien rendre le contraire conforme à mon savoir tautologique indéterminé et ériger le contraire en loi. Mais il est déterminé *en soi* et *pour soi* si c'est cette détermination ou la détermination opposée qui est le Juste; je pourrais pour moi ériger en loi la détermination que je voudrais, ou encore n'en ériger aucune, et je suis déjà engagé quand je commence à examiner, sur une voie non éthique. C'est quand le droit est pour moi *en soi* et *pour soi* que je suis à l'intérieur de la substance éthique; et cette substance éthique est ainsi l'*essence* de la conscience de soi; mais cette conscience de soi est à son tour la réalité *effective* de cette substance, son *être-là*, son *Soi* et sa *volonté* [63].

63. Ce dernier texte éclaire les significations concrètes que Hegel donne à ces termes techniques : substance, essence, conscience de soi. Il est parti de leur sens concret et ambigu plutôt que de leur sens technique; il a voulu inclure dans le sens technique toute une atmosphère concrète. — Le terme français de substantiel — par exemple contenu substantiel — peut nous faire comprendre ce qu'est la substance pour Hegel, ce tout compact et en soi. — La substance ici est la totalité organique de la Vie d'un peuple, mais cette totalité manque encore de la réalité effective quand elle n'est pas consciente de soi, et elle est seulement consciente de soi chez un *sujet individuel*. Inversement, la conscience de soi n'est qu'une abstraction quand elle n'a pas puisé son contenu au sein de la substance. L'homme isolé de la dialectique : domination et servitude, doit découvrir qu'il est pour soi dans sa singularité par la médiation des autres et de tous les autres.

La substance est devenue consciente de soi au terme de ce chapitre, mais cette égalité de la conscience et de son essence n'est encore qu'un équilibre instable : l'histoire serait arrêtée si la substance était intégralement conscience de soi. La deuxième partie de la Phénoménologie étudiera ce *devenir* de l'esprit. On retrouve dans ce dernier texte de la première partie l'idée développée par Hegel dans la Préface : l'absolu n'est pas substance, mais sujet.

TABLE DES MATIÈRES

(B) Conscience de soi

(C, AA) Raison

Réimpression Photomécanique
LES PROCEDES DOREL - PARIS
Dépôt légal n° 53801